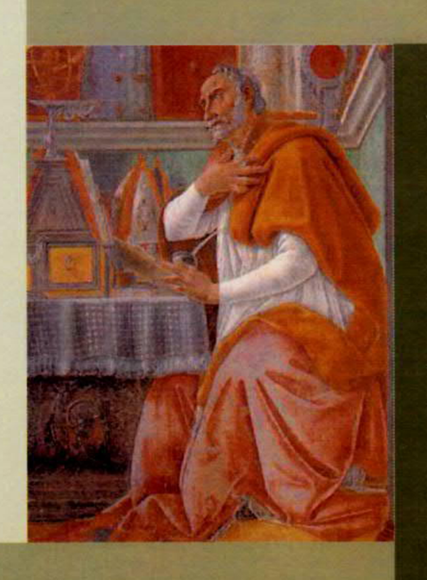
El concepto de amor en san Agustín



Hannah Arendt

FILOSOFÍA



HANNAH ARENDT

El concepto de amor en san Agustín



Ensayos
188

Filosofía
Serie dirigida por
Agustín Serrano de Haro

Título original
Love and Saint Augustine

Traducción
Agustín Serrano de Haro

Diseño de la colección: E. Rebull

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3-2º - 28014 Madrid - Tel. 91 532 26 07
www.ediciones-encuentro.es

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

En 1929 se publicó en Berlín, en la colección filosófica que dirigía Karl Jaspers en la casa editorial Springer, el estudio *El concepto de amor en san Agustín*[1]. Una versión levemente distinta del trabajo había permitido el año anterior a su desconocida autora —una joven estudiante de veinticuatro años— doctorarse en filosofía por la Universidad de Heidelberg bajo la dirección del propio Jaspers. Y aunque la obra no conocería ya una ulterior publicación en vida de Hannah Arendt, la problemática de la disertación doctoral y el propio texto, revisado y ampliado, acompañaron la larga e intensa trayectoria intelectual de la pensadora judía poco menos que hasta su muerte en 1975 en la ciudad de Nueva York.

El trabajo de doctorado de Hannah Arendt no pasó inadvertido siquiera en el momento de su publicación. Fue entonces objeto de diversas reseñas, desfavorables en su mayoría, en publicaciones periódicas alemanas (entre otras, el *Philosophisches Jahrbuch* y los *Kantstudien*). Más incluso que la novedad de recurrir con notable libertad a categorías existenciales para la dilucidación del concepto agustiniano del amor, en especial a las de *Ser y tiempo* recién publicado y aún apenas discutido, llamó negativamente la atención de los críticos —sobre todo la de los teólogos— la extraña forma en que el estudio avanzaba hacia su meta mediante una creciente agudización de las paradojas y complicación de las perplejidades. Unas y otras convergían básicamente en la aparente imposibilidad de hallar en el planteamiento teórico de san Agustín la fuente de sentido y legitimación del mandato cristiano de amor universal al prójimo. Las distintas recensiones no dejaron de

reconocer, sin embargo, el hondo conocimiento del pensamiento agustiniano que la obra acreditaba; cosa que no ha de sorprender si se recuerda que la formación filosófica de Arendt, fundamentalmente junto a Heidegger y Jaspers —empeñados ambos en una renovación radical del pensar filosófico que contemplaba con singular interés la obra del obispo de Hipona—, no había impedido su asistencia a las lecciones de Romano Guardini en la Universidad de Berlín y a los seminarios universitarios de Bultmann en Marburgo y del también gran exegeta protestante Martin Dibelius en Heidelberg.

Pero quizá quien menos creyó que la publicación de 1929 había de significar el comienzo firme de una brillante carrera académica fue la propia Hannah Arendt. A diferencia de la mayoría de sus familiares y conocidos, ella sí advertía la posibilidad cierta de una catástrofe política en Alemania y sí asumió la decisión de oponer resistencia, como judía y como pensadora, al curso que tomaban los acontecimientos. A la larga huida posterior, primero de la Alemania sometida, luego de la Europa ocupada, siguieron los años de entrega casi absoluta al imperativo de comprender las terribles e inauditas novedades que la guerra había traído. Sin embargo, ya la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*, de 1958, concluía no en la meditación implacable sobre el mal radical que había entrado en la historia de Occidente, sino en una reflexión de contraste acerca de la máxima agustiniana «*Initium ut esset homo creatus est*»[2]. Este aserto reaparece en distintos lugares de las obras capitales de Arendt de finales de los cincuenta y comienzos de los sesenta, al punto de que no parece exagerado considerarlo el lema oculto de todo el pensamiento arendtiano. Mucho más difícil es dilucidar si sólo el estudio sobre san Agustín presta justificación plena (o, al menos, una parte relevante de ella) a esa vinculación de principio entre la condición humana individual *(humanitas)* y la capacidad de iniciar cursos de acción imprevisibles y no funestos *(novitas)*; o si, más bien, para la pensadora consciente de que la tradición intelectual y política se había roto se trataba aquí, únicamente, de un aval añadido y prescindible a su planteamiento, de un antecedente solemne que tendría el mero valor relativo de una cita de autoridad.

En favor de la primera opción puede alegarse el hecho significativo de que Arendt en la plenitud de su madurez reflexiva volvió su mirada, con renovado interés, sobre el texto de la disertación doctoral. Y por entre sus múltiples ocupaciones docentes y literarias y en medio de

acerbas polémicas culturales y políticas, aún encontró tiempo, en la primera mitad de la década de los sesenta, para una revisión en profundidad del escrito de 1929. Pero en favor de la segunda alternativa, y sin salir de este plano de los argumentos extrínsecos indiciarios, podría aducirse que la reaparición de su escrito temprano en el círculo de sus intereses de madurez tuvo más de un aspecto contingente, e incluso alguna vertiente cómica que ella misma se encargó de referir a Jaspers en carta de 16 de enero de 1966: «Aparte de [las clases en] Cornell y de volar de aquí para allá, estoy metida en algo verdaderamente gracioso —quizá ya te lo comenté—. Estoy reescribiendo el *San Agustín*, en inglés, no en latín, y de manera que quien no haya aprendido estenografía filosófica pueda entenderlo. Es asombroso: por una parte, hace de ello una eternidad de tiempo, pero, por otra, aún me reconozco en cierto modo; sé bien lo que quería decir y puedo todavía leer latín con fluidez cuando se trata de san Agustín. Todo esto me ha caído por sorpresa: una extravagante editorial me compró hace años los derechos del libro por varios miles de dólares, y yo se los vendí porque la cosa me parecía un auténtico disparate. Quiero decir que estaba convencida de que de todos modos iban a la quiebra (como así fue), aunque yo misma tenga parte de culpa en tal quiebra. (¿Demasiado inmoral quizá? Pero tiene gracia.) Claro que bastante castigo he tenido. Pues lo que no había previsto era que Macmillan adquiriría determinados derechos en la subasta de los bienes. Y aquí me tienes. Me enviaron una muy correcta traducción (de Ashton), que, claro es, no puede servir, ya que el texto mismo ha de reescribirse; es lo que hago ahora, y hasta me divierte»[3].

Arendt recibió, pues, en 1963 la traducción inglesa realizada por E.B. Ashton. Y tal como Joanna Scott y Judith Stark ponen de manifiesto en su cuidadísima edición de *Love and Saint Augustine* —realizada sobre el fondo del Legado Arendt de la Biblioteca del Congreso—[4], la autora de *La condición humana* procedió ya en 1964 a una primera revisión del texto inglés, que consistió fundamentalmente en distintos añadidos y supresiones, así como en la incorporación al cuerpo del texto de desarrollos que aparecían en apéndices o en notas. Algún tiempo después, la propia Arendt mecanografió sus correcciones manuscritas iniciales, componiendo así un segundo texto, que a su vez volvió a revisar y al que hizo nuevos añadidos a mano, tanto en el cuerpo del texto como en las notas. Esta segunda revisión afectó a toda la Parte Primera y al muy

extenso capítulo primero de la Segunda. El resto de la Parte Segunda no sufrió la segunda serie de modificaciones, mientras que la Introducción y la breve Parte Tercera se mantuvieron prácticamente intactas en relación con la versión primitiva de 1929. Pues lo cierto es que Arendt no concluyó el trabajo de revisión y reelaboración, y de la nueva obra proyectada e iniciada, que debía significar una recuperación y a la vez una reconstrucción de la antigua, sólo puede juzgarse por el texto inglés ampliado que la edición norteamericana de 1996 ha puesto a disposición del público lector como una auténtica y valiosa novedad.

Es esta edición en lengua inglesa la que ha servido de base a la presente traducción española. No he traducido, sin embargo, los fragmentos de citas agustinianas que Scott y Stark han creído conveniente añadir en distintas notas, como tampoco he incorporado las referencias a lugares de la obra de san Agustín que no proceden de la pluma de Arendt; he mantenido asimismo la forma original de citar y las abreviaturas que la autora prefirió. En cuanto a los fragmentos de textos de san Agustín, he creído obligado —dada la conocida tendencia de Arendt a proponer traducciones bastante personales, ligadas a su propia interpretación de los conceptos o problemas en cuestión— traducir las propias traducciones que Arendt misma manejó o elaboró —bien es verdad que la obra alemana ofrecía la totalidad de las citas latinas sin traducción ninguna—. Debo decir por fin que en los casos en que la versión inglesa no presentaba variaciones de contenido respecto del original alemán me he permitido cierta libertad de proceder, y en ocasiones, y como resultado del cotejo, he preferido opciones de expresión o de equivalencia conceptual distintas de las que se observan en la versión inglesa y más fieles al original alemán. Esto es particularmente válido y está particularmente justificado en las partes del trabajo que menos modificaciones sufrieron.

La fijación del texto inglés ocupa en realidad sólo la mitad de la extensión total de *Love and Saint Augustine*. La otra parte es un largo estudio interpretativo que firman las editoras norteamericanas y que defiende con ardor la tesis de que para una comprensión cabal del pensamiento de Arendt es imprescindible dar el máximo relieve a la obra sobre san Agustín. En este espíritu propugnan incluso una completa puesta en cuestión de lo que llaman «canon arendtiano ortodoxo»; es decir, la interpretación académica dominante acerca de cuáles son los temas y enfoques que constituirían la aportación original de Arendt al

pensamiento en general y al pensamiento político en particular, y acerca de cuáles son las obras de la pensadora que encierran tales aportaciones significativas. No me corresponde a mí valorar aquí esta sorprendente pretensión. Pero sí puedo quizá sugerir que la dilucidación teórica del amor, por una parte como el anhelo que constituye el mundo específico del hombre, por más que a la vez remita a cada ser humano a su origen individual absoluto, no mundano, y, por otra parte como el vínculo irreductible entre los seres humanos, como nexo de la sociedad de los hombres que dimana de la unidad histórica de la raza humana, es decir, de los acontecimientos fundacionales que abrieron la propia Historia de salvación y desdicha; esta dilucidación particularmente compleja y ramificada —digo— ha de encerrar sin duda una singular relevancia cuando en el Padre de la Iglesia latina se ve no sólo al «primer filósofo cristiano», sino a la vez al «único filósofo que los romanos tuvieron jamás», es decir, al único filósofo del «pueblo más político que nunca ha existido»[5]. Y no hace falta insistir en que la ruptura de la tradición intelectual, política y moral de Occidente —que para Arendt definía la verdadera perspectiva hermenéutica en la segunda mitad del siglo XX—, otorga a esta problemática infinita no el valor de lo pasado, sino la vigencia incierta del presente y de lo posible.

Agustín Serrano de Haro

Notas

[1] La obra llevaba por subtítulo *Ensayo de interpretación filosófica* (*Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*).

[2] *De Civitate Dei* XII, 20.

[3] Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Múnich/Zúrich, Piper, 1993, p. 657-658 —la traducción es mía—. Puede leerse también, con menos detalles, la carta a Mary McCarthy de 20 de octubre de 1965 —*Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, Barcelona, Lumen, 1998, p. 232—.

[4] *Love and Saint Augustine*, edited and with an Interpretive Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark, Chicago/Londres, Prensas Universitarias de Chicago, 1996.

[5] En relación con estos los epítetos predilectos de Arendt para designar a san Agustín, *vid.* por ejemplo *La vida del espíritu*, Segunda Parte, §§ 10, 16, y «¿Qué es la libertad?», en: *Entre el pasado y el futuro.*

ABREVIATURAS DE OBRAS DE SAN AGUSTÍN

Se cita según la ordenación de párrafos de la edición Maurina (Migne, Patrologia Latina, París).

Act. c. Fel. Man.	*Acta contra Felicem Manichaeum*
D. b. vita	*De beata vita*
D. bono coni.	*De bono coniugali*
Cat. rud.	*De catechizandis rudibus*
Civ. Dei	*De civitate Dei*
Conf.	*Confessiones*
De cont.	*De continentia*
C. duas ep Pel.	*Contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium*
C. Faust. Manich.	*Contra Faustum Manichaeum*
C. Jul. Pel.	*Contra Julianum Pelagianum*
Op. imp.	*Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus*
Disc. christ.	*De disciplina christiana*
Div. quaest. ad Simpl.	*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*
De div. quaest. 83	*De diversis quaestionibus octoginta tribus*
Doctr. christ.	*De doctrina christiana*
Enchir.	*Enchiridion de fide spe et caritate*

En. in Ps.	*Enarrationes in Psalmos*
Ep.	*Epistolae*
Ep. in Rom. inch. expos.	*Epistolae ad Romanos inchoata expositio*
Expos. Ep. ad Gal.	*Expositio Epistolae ad Galatas*
Expos. Ep. ad Rom.	*Expositio quarumdam propositionum ex Epistolae ad Romanos*
Fid. et op.	*De fide et operibus*
De Fid. rer.	*De fide rerum quae non videntur*
Gen. ad Litt.	*De Genesi ad Litteram*
Grat. et lib. arb.	*De gratia et libero arbitrio*
Ioan. Ev.	*In Ioannis Evangelium tractatus*
Ep. Ioan.	*In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus*
De lib. arb.	*De libero arbitrio*
De mend.	*De mendacio*
De Mor. eccl. I de mor. Man.	*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*
De mus.	*De musica*
De nat. boni c. Man.	*De natura boni contra Manichaeos*
Nat. et grat.	*De natura et gratia*
Nupt. et concup.	*De nuptiis et concupiscentia*
De ord.	*De ordine*
Pecc. mer. et rem.	*De peccatorum meritis et remissione*
Quaest. 17 in Ev. sec. Mt.	*Quaestiones septemdecim in Evangelium secundem Matthaeum*
Retr.	*Retractationes*
Serm.	*Sermones*
Soli.	*Soliloquia*
Spir. et Litt.	*De spiritu et littera*
De trin.	*De trinitate*
De util. cred.	*De utilitate credendi*
De v. rel.	*De vera religione*

INTRODUCCIÓN

De acuerdo con la peculiaridad de la obra de san Agustín, las dificultades que se plantean a una interpretación comprensiva de la misma pueden reunirse en tres cuestiones de principio que determinan y delimitan toda presentación que se haga de ella. En primer lugar, cursos diversos de pensamiento aparecen en ella yuxtapuestos. En segundo lugar, la vinculación y sometimiento al dogma no dejó de crecer en san Agustín con el paso de los años. Y en tercer lugar, hay una evolución biográficamente acreditable que entraña un cambio muy marcado en el horizonte del pensamiento agustiniano.

Este ensayo se dividirá en tres partes con objeto de hacer justicia a pensamientos y teorías que discurren paralelos y que normalmente se citan como contradictorios. En el ámbito que su tema define, las tres partes servirán para mostrar tres marcos conceptuales en que el problema del amor desempeña un papel decisivo. Dejándonos guiar constantemente por la cuestión del sentido y la relevancia del amor al prójimo en particular, perseguiremos cada uno de estos tres marcos conceptuales hasta su final. Dado que el amor al prójimo como mandamiento cristiano depende del amor a Dios que embarga al creyente y de la nueva actitud hacia su propio yo que brota de la fe, cada una de las dos primeras partes habrá de iniciarse con la cuestión de qué significa amar a Dios y qué amarse a uno mismo. En ambas partes, una breve conclusión se limitará a sacar la aplicación correspondiente, basada en la relevancia del amor al prójimo para el creyente que se ha hecho extraño al mundo y a sus deseos. Cada aportación a la com-

prensión del amor, cada declaración que san Agustín hace acerca del amor, incluye cuando menos una co-mención del amor al prójimo. Con lo que la cuestión de la relevancia del prójimo redunda siempre en una crítica simultánea del concepto dominante de amor y de la actitud del hombre hacia sí mismo y hacia Dios. Pues está escrito «amarás al prójimo como a ti mismo», y esta posibilidad sólo le es dada a quien ha sido captado por Dios y su mandamiento. La crítica de que aquí se trata no será nunca una crítica absoluta que se formule desde algún punto de vista fijo, filosófico o teológico, sino que es una crítica en vista sólo de que el concepto de amor en cuestión pretende ser el cristiano. Claro que «cristiano», por su parte, nunca significa más que «paulino», ya que, como el propio san Agustín deja dicho en las *Confesiones*, la orientación religiosa de su vida y su pensamiento, en la medida en que es efectivamente tal y no meras influencias griegas neoplatónicas, proviene ante todo de Pablo.

Los cursos yuxtapuestos de pensamiento que se pondrán de manifiesto desafían toda disposición sistemática. Si no se quiere imponer a san Agustín una sistematicidad y una rigurosidad lógica que nunca tuvo, no cabe siquiera articularlos de una forma antitética. Sólo la cuestión de la relevancia del otro —algo que san Agustín daba por descontado— vincula unas con otras las distintas partes del estudio. Nada justifica la aparente falta de unidad de esta investigación sino la convicción de la importancia de cada uno de los cursos de pensamiento que en ella se ponen de manifiesto (importancia sólo verificable en el proceso mismo por el que se los pone de manifiesto). Una falta de unidad que es sólo aparente, dado que una cuestión determinada que la autora se plantea hace primeramente de vínculo de unión, y dado que, además, tal falta de unidad se debe a la propia falta de unidad de la obra agustiniana; rasgo éste que es por cierto el que confiere al pensamiento de san Agustín su particular riqueza y atractivo.

Con todo, el hecho de tratar en tres diferentes partes de la obra esos tres enfoques básicos e independientes entre sí no significa que los escritos de san Agustín puedan dividirse en tres clases, cada una de las cuales contenga afirmaciones detalladas de la posición respectiva. Significa más bien que cada uno de sus pronunciamientos debe interpretarse, a nuestro parecer, en la dirección de uno de esos enfoques. Y por «interpretar» entendemos aquí hacer explícito lo que el propio san

Agustín dejó meramente implícito, y poner de relieve en la explicitación cómo los enfoques o intenciones diferentes van juntos y se influyen mutuamente dentro de uno y el mismo marco. La investigación será de punta a cabo un análisis, y un análisis que trate de penetrar en los trasfondos teóricos que el propio san Agustín no llegó a clarificar. El resultado es una aproximación sistemática que, lejos de pretender someter a san Agustín a una constricción deductiva que le era ajena, trata simplemente de interpretar incluso las afirmaciones y cursos de pensamiento de apariencia heterogénea, sobre una base de sustentación común. En este intento, la propia base de sustentación puede llegar a revelar intenciones heterogéneas (así por ejemplo, en su doble concepción del mundo tal como se presenta en la Parte Segunda). El propósito del análisis es por tanto mostrar cómo las intenciones básicas determinan y quizá hasta reorientan cada afirmación singular en virtud de una conexión que no está explícitamente a la vista. Así, y pese a lo sistemático de la aproximación en los detalles, el análisis muestra la falta de unidad del todo.

La vinculación dogmática y el sometimiento de san Agustín a la autoridad de la Escritura y de la Iglesia serán en gran medida extraños a nuestros análisis, que por su sentido e índole carecen por principio de todo compromiso dogmático. Esta deliberada independencia respecto de todo elemento dogmático, que puede desde luego ser fatal en la interpretación de un autor religioso, tiene una justificación relativamente fácil en el caso de san Agustín. Éste ha escrito: «No han comprendido (...) que el 'no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti' no puede estar sujeto a ningún tipo de variación por la diversidad de las naciones. Cuando esta sentencia se aplica al amor de Dios, cesa todo vicio; cuando se aplica al amor al prójimo, cesa todo crimen»[1]. Al mandamiento expreso de amor al prójimo precede, pues, otro mandamiento, que es independiente de toda revelación divina explícita como la que ha tenido lugar en Cristo. Tal es la ley «escrita en nuestros corazones»[2]. El mandamiento cristiano acentúa y refuerza esta ley «natural», y conduce así la comunidad de los hombres a su más alta posibilidad propia, en que todo crimen se extingue. Estamos por tanto en condiciones de delimitar en sentido no dogmático el ámbito de esta investigación de acuerdo con una doble vertiente: en primer lugar, preguntándonos por esa esfera preteológica; y en segundo lugar, tratando de captar lo que

la interpretación de san Agustín considera la novedad específica del planteamiento cristiano, y en la cual esa posibilidad propia de la vida humana, que es afirmada y exigida de ella, no queda ya sujeta meramente a la ley escrita en los corazones humanos sino a la ley de Dios que ordena al hombre desde fuera. Trataremos entonces de saber por qué esta ley de Dios ha de ser para el ser humano que reflexiona sobre sí mismo («Me he vuelto un problema para mí mismo»)[3], el único camino a su propia verdad, a la verdad que está escrita de antemano en su propia conciencia. El derecho a una indagación e interpretación de este tipo nos lo proporciona, pues, san Agustín en persona, al otorgar a la autoridad funciones que son sólo preparatorias y educativas: «Porque éramos demasiado débiles para descubrir la verdad por medio del claro razonamiento, y necesitábamos, en consecuencia, de la autoridad de la Sagrada Escritura...»[4]. O bien: «Así, en la adquisición de conocimiento somos necesariamente guiados de dos maneras: por la autoridad y por la razón. En el orden del tiempo, la autoridad ocupa el primer lugar; en el orden de las cosas, es anterior la razón»[5]. En la interpretación no hay, por tanto, ninguna ruptura radical entre autoridad y razón, ninguna que nos obligue a tomar partido en los problemas eternamente paradójicos del creyente tal como Pablo o Lutero los entendieron. En san Agustín la autoridad ordena desde fuera lo que la ley interior, la conciencia, debiera asimismo decirnos si el hábito no nos tuviera sumidos en el pecado.

A esta tendencia de una interpretación a dos vertientes corresponden los dos primeros apartados de las dos primeras partes del trabajo (mientras que el último apartado pondrá a prueba los resultados). El primer apartado intenta representarse esa esfera preteológica sobre la que descansa la posibilidad de comprender definiciones como la del amor en el sentido de «un tipo de anhelo *(appetitus)*», o la posibilidad de comprender la relación entre la criatura y el Creador que es su origen. En el segundo apartado trataremos entonces de captar el giro específico que comporta lo cristiano, y en el cual, y pese a todas las diferencias decisivas (especialmente en la Parte Segunda), desembocan las intenciones fundamentales que preceden a toda interpretación específicamente teológica. La fundamentación conceptual es la que proporciona los criterios en relación con la posible autenticidad o inautenticidad de la existencia humana cara a Dios, tal como san Agustín la entiende. Por supuesto que con tales discusiones no se pone punto final ni a si

esta esfera preteológica tiene verdadera justificación objetiva, ni a si la posible autenticidad o inautenticidad de la existencia humana se resuelve verdaderamente cara a Dios.

La falta de unidad de los escritos agustinianos se explica normalmente, y con razón en buena medida, por los hechos que enmarcan la vida de san Agustín. Situado en el mundo cultural de la Antigüedad tardía, prácticamente todas las tendencias de ésta le afectaron de manera decisiva en uno u otro momento. Después de su conversión, y en el curso de un largo proceso reconstruible sobre la base de datos biográficos, los planteamientos cristianos y los artículos de la fe religiosa ejercieron una creciente influencia sobre él. El retórico antiguo y el escritor de talento se transformó cada vez más en el «Padre de la Iglesia» que ha pasado a la Historia y ha tenido en ella prolongada influencia, hasta el punto de que al final de sus días, en las *Retractationes*, sometió la totalidad de su obra escrita a revisión expresa. Ignorar esta evolución, como nuestros análisis hacen, parece a primera vista una completa irresponsabilidad. Con todo, en defensa de un intento de investigación al que mueve el interés puramente filosófico —frente a un examen de la evolución de san Agustín[6]—, puede alegarse que ninguna de las ideas filosóficas antiguas o de la Antigüedad tardía que san Agustín asimiló en los distintos períodos de su vida —del *Hortensius* de Cicerón a la traducción de Plotino hecha por Victorino— fue nunca enteramente desalojada de su pensamiento, nunca radicalmente desalojada de él. A san Agustín siempre le fue extraña la alternativa radical entre autorreflexión de la filosofía y obediencia religiosa a la fe, tal como la vivió, por ejemplo, el joven Lutero. Con todo el arraigo y la convicción que en él llegó a tener la fe cristiana, y con toda la creciente profundidad con que se aplicó al examen de problemas específicamente cristianos —por el estudio de las Epístolas de Pablo y de los Salmos, del Evangelio y las Epístolas de Juan—, así y todo, nunca perdió por entero el impulso del cuestionamiento filosófico; nunca lo erradicó de su pensamiento. Lo cual, con vistas a la interpretación, implica la posibilidad —que tampoco puede verificarse si no es en el análisis concreto— de rastrear los distintos enfoques fundamentales con independencia de la evolución que los va acentuando de diferentes maneras; posibilidad, pues, de observar cómo los planteamientos neoplatónicos siguen influyendo en todas y cada una de las problemáticas cristianas, ya sea ocultamente, y cómo las

transforman de una manera peculiar —las «disfrazan», podría incluso decirse desde el punto de vista puramente cristiano—. Aquí la cuestión no es nunca qué es lo más original en él, si la Antigüedad o el cristianismo. En nuestros análisis particulares se mostrará no tanto lo que ha triunfado en su obra, cuanto lo que en él es un interés originario que atiende a determinadas orientaciones, y este interés originario, que se hace manifiesto en pronunciamientos como el «Me he vuelto un problema para mí mismo», se considerará un fenómeno que sencillamente está dado de antemano y que por tanto no queda sujeto a interpretación en el marco de este trabajo. En el marco de nuestro tema: el concepto de amor, trataremos de clarificar las direcciones en que se mueve la interpretación y la orientación propias de san Agustín.

El estudio ofrece tres análisis. El primero arranca de la comprensión del amor como anhelo *(appetitus)*, que es la única definición del amor que san Agustín ha proporcionado. Con la exposición del «amor bien ordenado» en la conclusión de este análisis, advertiremos las incongruencias a que conduce la definición del amor en el sentido que san Agustín le da, y nos veremos llevados a un contexto conceptual muy diferente, incomprensible a la luz del primer análisis y que, sin embargo, en un sentido extrañamente colateral, sugiere un intento de obtener el amor al prójimo a partir del amor como anhelo *(appetitus)*. El segundo análisis nos permite entonces comprender únicamente en qué sentido nuestro prójimo es amado por adhesión al mandamiento de amor al prójimo. Hasta el tercer análisis no se proyecta luz sobre la incongruencia del segundo; una incongruencia que se advierte en la cuestión de cómo es posible que tenga algún interés por su prójimo un hombre que, estando en presencia de Dios, está ya aislado de todo lo mundano. Lo cual a su vez se ilumina al probarse la relevancia del prójimo en un contexto enteramente distinto. La iluminación de incongruencias no equivale a la solución de problemas que surgen en un marco conceptual y de experiencia relativamente cerrado, sino que se limita a responder a la cuestión de cómo tales incongruencias llegan a aparecer, de cuáles son los enfoques o intenciones enteramente diferentes entre sí que llevan a estas contradicciones que para el pensar sistemático resultan incomprensibles. Es preciso dejar que las contradicciones se alcen tal como son; es preciso hacerlas comprensibles como contradicciones y captar qué es lo que ocultan.

Notas

[1] *Doctr. christ.* III, 14, 22; *vid.* también *En. in Ps.* 57, 1.

[2] *Passim.* Para la cuestión presente en particular, *vid. Conf.* II, 4, 9, en que san Agustín distingue explícitamente esta ley de la «ley de Dios».

[3] *Conf.* X, 33, 50: «Quaestio mihi factus sum».

[4] *Conf.* VI, 5, 8.

[5] *De ord.* II, 9, 26.

[6] El mejor tratamiento de la cuestión es, hasta donde yo sé, el de Prosper Alfaric, *L' Évolution intellectuelle de S. Agustin: du Manichéisme au Néoplatonisme* (París, 1918). Pero por desgracia el trabajo no persigue, de momento, la evolución agustiniana más allá del neoplatonismo.

PARTE PRIMERA:
EL AMOR COMO ANHELO.
EL FUTURO ANTICIPADO

I. LA ESTRUCTURA DEL ANHELO (*APPETITUS*)

«Amar no es otra cosa que anhelar algo por sí mismo», escribe san Agustín, y más adelante añade que «el amor es un tipo de anhelo»[1]. El anhelo *(appetitus)* está ligado a un objeto determinado, y toma a este objeto por el desencadenante del propio anhelo, al cual provee de meta. El anhelo está determinado por la cosa precisa que busca, igual que el movimiento se despliega por el fin hacia el que se mueve. Pues, como dice san Agustín, el amor es «un tipo de movimiento, y todo movimiento va hacia algo»[2]. Lo que determina el movimiento del deseo, siempre está dado de antemano. Nuestro anhelo se dirige a un mundo que conocemos, y no descubre en él nada nuevo. La cosa que conocemos y deseamos es un «bien» *(bonum)*; no la buscaríamos por sí misma si no lo fuese. Todos los bienes que deseamos en nuestra búsqueda de amor son objetos independientes, desligados de otros objetos. Cada uno de ellos no representa más que su bondad aislada. El rasgo distintivo de este bien que deseamos es que no lo tenemos. Una vez que tenemos el objeto, nuestro deseo cesa, a no ser que estemos amenazados por su pérdida. En este caso, el deseo de tener *(appetitus habendi)* se torna temor de perder *(metus amittendi)*. Como búsqueda de un bien en particular antes que de cosas cualesquiera, el deseo es una combinación de un «apuntar a» y un «remitir retrospectivo». Remite retrospectivamente al ser humano que conoce el bien y el mal del mundo y que busca vivir feliz *(beate vivere)*. Porque conocemos la felicidad es por lo que queremos ser felices, y dado que nada hay más cierto que nuestro querer ser felices *(beatum esse velle)*, nuestra noción de felicidad nos guía en la

determinación de los bienes que a ella corresponden, que se convierten entonces en objetos de nuestros deseos[3]. El anhelo, o amor, es la posibilidad del ser humano de tomar posesión del bien que le hará feliz, o sea, de tomar posesión de aquello que es lo más propio suyo.

Este amor puede tornarse temor: «Nadie dudará de que las únicas causas del temor son, o bien la pérdida de lo que amamos y hemos ganado, o bien el fracaso en ganar aquello que amamos y en que hemos puesto nuestra esperanza». En el momento de la posesión, el anhelo como voluntad de tener y de conservar da paso a un temor de perder. Igual que el anhelo busca cierto bien, espanta al temor cierto mal *(malum)*, y «quien teme algo, debe necesariamente huirlo»[4]. El mal ante el que el temor huye, amenaza la felicidad que consiste en la posesión del bien. Mientras el hombre desea cosas temporales, se encuentra constantemente bajo esa amenaza, y nuestro temor de perder se corresponde permanentemente con nuestro deseo de tener. Los bienes temporales vienen al ser y dejan de ser con independencia del hombre que se vincula a ellos por el deseo. Ligados constantemente por el anhelo y por el temor a un futuro que es incierto, privamos a cada momento presente de su serenidad, de su intrínseca relevancia, que somos incapaces de disfrutar. Y así el futuro destruye el presente. Nada que pueda ser detraído de un disfrute duradero por mor de sí mismo, puede ser el objeto propio del deseo[5]. El presente no está determinado sin más por el futuro (aunque también esto es posible según san Agustín, como veremos más adelante), sino por ciertos hechos que esperamos o tememos del futuro, y que en consonancia anhelamos y perseguimos, o rehuimos y evitamos. La felicidad *(beatitudo)* consiste en la posesión, en tener y conservar *(habere et tenere)* nuestro bien, y aún más en estar seguros de no perderlo. El pesar *(tristitia)* consiste en haber perdido nuestro bien y en conllevar esta pérdida. Para san Agustín, con todo, la felicidad de tener no se contrasta con el pesar sino con el temor de perder; el problema de la felicidad humana estriba en que constantemente la asedia el temor. Lo que está en juego no es que falte la posesión, sino la seguridad de la posesión.

Esta enorme importancia de la seguridad —el hecho de que nada sujeto a pérdida pueda nunca convertirse en objeto de posesión— se debe a la condición del hombre, no a la de los objetos que desea. Bien y mal son algo bueno o malo para quien quiere vivir feliz. Pero aunque

todos los hombres quieran vivir felices, cada uno significa algo distinto con esta palabra y con los bienes que constituyen la felicidad y cada uno busca como tal algo distinto; de aquí las cuestiones de qué es bueno y qué malo, términos por los que cada uno entiende algo diferente. Y sin embargo, todos concuerdan en un punto: en querer vivir. De modo que la vida feliz *(beata vita)* es de hecho la vida misma. De lo que se sigue también que una vida en constante peligro de muerte no es verdadera vida, pues está amenazada de continuo por la pérdida de lo que ella es, e incluso está cierta de que la pérdida se producirá algún día. «La vida verdadera es aquella que es a la vez eterna y feliz»[6], y «pues todos los hombres quieren ser felices, quieren también ser inmortales, si es que saben lo que quieren; pues de otro modo no podrían ser felices»[7]. El bien que el amor anhela es, en suma, la vida, y el mal que el temor huye es la muerte. La vida feliz es la vida que no podemos perder. La vida en la Tierra es muerte viviente, *mors vitalis* o *vita mortalis;* vida bajo la determinación de la muerte, al punto de que más propiamente se la llamara muerte[8]. Pues el temor constante que la gobierna impide el vivir, a menos que se equipare el estar vivo con un constante temer[9].

Todos los temores de males concretos se guían por este temor fundamental. Al poner fin a la vida, la muerte es al mismo tiempo causa de la constante preocupación que la vida se trae consigo misma; causa tanto del cuidado inacabable por su felicidad pasajera como de la preocupación por la vida después de la muerte. Pero, como san Agustín lo expresa, «¿qué ocurre si la muerte acaba de un tajo con todas las preocupaciones y les pone fin, junto con todos los afectos?»[10]. ¿Acaso no hay consuelo en la muerte? San Agustín no tiene otra respuesta más que invocar «la autoridad de la fe cristiana», con su pretensión de que la vida es inmortal[11]. ¿Acaso no concuerdan todos los hombres en querer vivir? Y sólo donde no hay muerte, y por tanto donde no hay futuro, pueden los hombres vivir «sin la angustia de la preocupación»[12]. En su temer a la muerte, los que viven temen a la vida misma, a una vida destinada a morir. Y así su temor les enseña la verdadera naturaleza de la vida. «Todas las cosas rehúyen la muerte, pues la muerte se opone a la vida; de lo que se sigue necesariamente que la vida, rehuyendo a su opuesto, se percibe a sí misma»[13]. El modo en que la vida se conoce y percibe a sí misma es la preocupación, el cuidado. De este modo, el objeto

del temor viene a ser el temor mismo. Pues incluso si asumiéramos que nada hay que temer, que la muerte no es ningún mal, pervive el hecho del temor (el hecho de que todo lo viviente rehúya la muerte). Por tanto, «o es un mal lo que tememos o el que temamos es ya un mal»[14]. Sólo donde nada hay que perder, imperará la seguridad de una posesión libre del temor. Una ausencia tal de temor es lo que el amor busca. El amor como anhelo *(appetitus)* está determinado por su fin, y este fin es la liberación del temor *(metu carere)*[15]. Pero comoquiera que la vida aproximándose a la muerte se halla en constante «disminución» y pérdida de sí, es esta experiencia de la pérdida la que ha de guiar la determinación del objeto adecuado de amor (el *amandum*).

Queda así establecido el bien del amor: es «aquello que no puedes perder en contra de tu voluntad»[16]. Vemos, pues, que el bien que da al hombre la felicidad es definido por san Agustín esencialmente a partir de dos contextos heterogéneos. El bien es el objeto del anhelo, es decir, es algo útil que el hombre puede hallar en el mundo y puede esperar poseer. Pero por otra parte, el bien es definido en función del temor a la muerte, es decir, por el temor de la vida a su propia aniquilación. Todas las restantes vicisitudes de la vida, cuyo control no está en la mano del hombre, se retrotraen a esta carencia de poder sobre la vida misma: «¿Qué hombre puede vivir como quiera, si el mero hecho de estar vivo no está en su poder?»[17]. Análogamente, la muerte se interpreta de dos formas: primero, como índice de la falta de dominio que la vida tiene sobre sí, y segundo, como el peor mal a que la vida se enfrenta, como su pura y simple enemiga. En calidad de máximo mal, la muerte alcanza a los vivientes desde fuera, y éstos la huyen. Con términos como *vita mortalis*, en cambio, se contempla a los hombres desde un principio como mortales; vida y muerte se copertenecen. La conciencia de esta impotencia, en que la vida es considerada intrínsecamente mortal, contradice la definición del amor como anhelo, pues el anhelo como empeño se afana, por su propio sentido, con vistas a algo susceptible de conseguirse —aunque bien podamos fracasar en su consecución—. Sólo cuando se considera la muerte el máximo mal, un mal que encuentra a la vida desde fuera de ella, se conserva la unidad del argumento (el amor como anhelo).

La razón de esta incongruencia se halla en la terminología que san Agustín toma de la filosofía griega con la intención de dar expresión a

experiencias que eran más bien ajenas a esta tradición. Lo cual es particularmente cierto a propósito de las reflexiones sobre el *appetitus*, que pueden retrotraerse a Aristóteles vía Plotino. Aristóteles definió la muerte como «el mal más temible», sin por ello insistir, empero, en este temor para la comprensión del hombre[18]. Con todo, es precisamente en la interpretación dual de la muerte donde los planteamientos paralelos de todo este conjunto de problemas se ponen de manifiesto. De momento podemos sostener lo siguiente: la vida caracterizada por la muerte anhela algo que por principio no puede obtener, y lo persigue como si estuviera a su alcance.

Todo bien y todo mal está ante nosotros. Lo que hay al final del camino que la vida recorre es la muerte. Todo presente de la existencia del hombre viene determinado por lo que está ante él como un constante «aún no». El temor gobierna todo «tener» y el deseo todo «no tener», de modo que el futuro en que el hombre vive es siempre el futuro de la expectativa, que determina por entero las aspiraciones y temores del presente. El futuro no es de ningún modo desconocido, pues no es más que el «aún no» del presente, que lo amenaza o lo plenifica. Mas toda plenitud es sólo aparente, ya que al final se yergue la muerte, la pérdida radical. Lo cual significa que el futuro, el «aún no» del presente, es lo que siempre hemos de temer. Para el presente el futuro sólo puede ser amenaza. Sólo un presente sin futuro no está sujeto a cambio y queda sin más libre de amenaza. En un presente tal habita la quietud de la posesión, y esta posesión es la vida misma, ya que todos los bienes existían sólo para la vida, para protegerla de su pérdida, de la muerte.

Este presente sin futuro —que ya no conoce bienes particulares sino que es, él mismo, el bien absoluto *(summum bonum)*— es la eternidad. La eternidad es lo que «uno no puede perder en contra de su voluntad». El amor que se afana por algo seguro en la Tierra, por algo de lo que poder disponer, está en constante frustración, pues todo está condenado a perecer. En esta frustración el amor se invierte y su objeto pasa a ser una negación: nada es deseable sino liberarse del temor. Tal ausencia de temor existe sólo en la completa quietud que los sucesos esperados del futuro no alcanzan ya a conmover. El bien, que sólo puede entenderse en cuanto correlato del amor definido como anhelo, y que no tiene sentido en vida mortal, se proyecta así a un presente absoluto que empieza después de la muerte. Aunque este presente se convierte

en futuro absoluto para la vida mortal, es, con todo, un término del anhelo y está ante nosotros igual que cualquier otro bien que se espera del futuro; con la única diferencia de que la vida que pone sus expectativas en este futuro absoluto no puede ya ser decepcionada. Pero dado que objeto del anhelo viene a ser la pura quietud y la pura ausencia de temor, el bien conserva aquí la negatividad y falta de contenido que habían surgido del sinsentido del anhelo para una vida que se concibe esencialmente desde la muerte, y para la cual el querer disponer de sí misma resulta sencillamente absurdo.

No cabe duda de que la muerte, no sólo el temor a la muerte, fue la experiencia más decisiva en toda la vida de san Agustín. Con elocuencia exquisita describe en las *Confesiones* lo que para él significó la pérdida del amigo, y cómo a consecuencia de ella «él mismo se volvió un problema para sí». Tras la «pérdida de la vida para el que muere» vino «la muerte del que está viviendo». Tal fue la experiencia que llevó inicialmente al joven Agustín hacia sí mismo, cuando él más bien se había enamorado de la filosofía a la edad de diecinueve años y a raíz de la lectura del *Hortensio* de Cicerón (obra pérdida que es una exhortación a la práctica del filosofar)[19]. El motivo decisivo de su conversión al cristianismo fue, de acuerdo con san Agustín, «el temor a la muerte», pues no otra cosa le apartó tan poderosamente de los «placeres carnales»[20]. Y en estas circunstancias resulta casi natural que el apóstol Pablo terminara de convencerle, pues en ningún otro lugar del Nuevo Testamento se concede al hecho de la muerte, del «no más» inminente y final, una importancia tan decisiva[21]. Cuanto más hondamente cristiano se fue haciendo san Agustín en el curso de su larga vida, tanto más y más paulino se hizo.

La posesión en ausencia de todo temor sólo es susceptible de alcanzarse bajo condiciones de ausencia de tiempo, que tanto san Agustín como Plotino hacen equivalente a la eternidad. San Agustín procede entonces a privar al mundo y a todas las cosas temporales de su valor y a hacerlos relativos. Todos los bienes mundanos son mudables *(mutabilia)*; como no durarán, no existen realmente y con ellos no puede contarse. O como Plotino escribe: «Lo que es no difiere de lo que siempre es, igual que un filósofo no difiere de un verdadero filósofo (...). Nosotros añadimos a 'lo que es' la palabra 'siempre', y a 'siempre' la palabra 'ser', y nos referimos entonces al 'ser que dura siempre'. Lo cual significa: lo que es siempre, es lo que es verdaderamente»[22].

Pero incluso si las cosas duraran, la vida humana no lo hace; a diario la perdemos. Conforme vivimos, los años pasan por nosotros y nos desgastan hacia la nada[23]. Sólo el presente parece ser real, por cuanto «las cosas pasadas y las por venir no son»; mas ¿cómo puede el presente (que yo no puedo medir) ser real no teniendo «espacio» propio?[24]. La vida es siempre, o un «ya no» o un «todavía no». Como el propio tiempo, la vida «viene de lo que aún no es, pasa a través de lo que carece de espacio, y desaparece en lo que ya no es»[25]. ¿Cabe así decir que la vida exista en absoluto? Lo que es un hecho, no obstante, es que el hombre mide el tiempo, de modo que quizá el hombre posea un «espacio» en que el tiempo pueda conservarse lo suficiente como para medirlo, y ¿acaso no trascendería este «espacio» que el hombre lleva consigo, tanto a la vida como al tiempo?

El tiempo existe sólo en la medida en que puede medirse, y la regla con que lo medimos es el espacio[26]. ¿Dónde se localiza este espacio que nos permite medir el tiempo? La respuesta de san Agustín es: en nuestra memoria, en la que las cosas se depositan. La memoria, el depósito del tiempo, es la presencia del «ya no» *(iam non),* igual que la expectativa es la presencia del «aún no» *(nondum)*[27]. Por tanto, yo no mido lo que ya no es, sino que mido algo en mi memoria que permanece fijo en ella[28]. El tiempo sólo existe en virtud de la evocación del pasado y del futuro, evocación que convoca a ambos al presente de la rememoración y la expectativa. De modo que el único tiempo verbal válido es el presente, el Ahora. En palabras de Plotino: «En términos generales, el pasado es el tiempo acabando ahora, y el futuro es el tiempo empezando ahora»[29]. El Ahora es lo que mide el tiempo retrospectiva y prospectivamente, porque el Ahora no es en rigor tiempo, sino que está fuera del tiempo. En el Ahora se encuentran pasado y futuro; por un momento fugaz ambos son simultáneos, de suerte que pueden depositarse en la memoria que rememora lo pasado y alberga la expectativa de lo por venir. En un momento fugaz (que es el Ahora temporal) ocurre como si el tiempo se aquietase, y este Ahora se convierte así en el modelo agustiniano de la eternidad —para el que usa las metáforas neoplatónicas del *nunc stans* o del *stans aeternitatis,* bien que desprovistas de su específico sentido místico—[30]. San Agustín escribe: «¿Quién podrá detenerlo [al corazón] y quién lo fijará de modo que por un momento se aquiete y por un momento capte el resplandor de la eter-

nidad que está por siempre quieta, y de modo que la compare con los momentos del tiempo que nunca paran quietos y vea que es incomparable (...), y que en la eternidad, en todo este rato no ha pasado nada, sino que todo es presente»?[31]. Y este enfoque se remonta claramente a Plotino: «Lo que 'ni ha sido ni será sino que simplemente existe', lo que en su quietud posee existencia porque ni está en proceso de cambio hacia el futuro, ni ha sido objeto de cambio [en el pasado], tal es la eternidad»[32].

Pero es la propia vida, que nunca se «aquieta», la que impide al hombre «vivir» en el presente atemporal. El bien que el amor anhela se encuentra allende todos los meros deseos. Si fuese únicamente cuestión de deseo, todos los deseos acabarían en temor. Y dado que aquello que hace frente a la vida desde fuera de ella como el objeto de su anhelar es buscado por mor de la vida misma (de una vida que vamos a perder), el objeto último de todos los deseos es la propia vida. La vida es el bien que debemos buscar, o sea, la verdadera vida, que es idéntica al Ser y por ello dura siempre. Este bien, que no cabe obtener en la Tierra, se proyecta a la eternidad y se convierte así, de nuevo, en lo que desde fuera está ante nosotros. Para el hombre la eternidad es el futuro; lo cual, mirado en la perspectiva de la eternidad, es desde luego una contradicción en los términos.

La razón de que surja esta contradicción es que la eternidad, como vida que dura siempre, es deseada igual que cualquier otro objeto: como un «bien» entre bienes, aunque el máximo. El objeto de mi anhelo sólo puede ser una cosa que yo pueda poseer y disfrutar, y en este contexto es muy característico el que san Agustín llegue incluso a hablar de Dios como «objeto de disfrute»: «Pues todo lo que no es una cosa es nada», y «las cosas propias de disfrute son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo»[33]. Tal desliz de la pluma, si lo fuera, es tanto más revelador cuanto que san Agustín distingue claramente entre el amor a una persona y el amor a las cosas[34]. Y ello dejando aparte el hecho de que las *Confesiones* ofrecen evidencia abrumadora de la primacía del amor personal en la jerarquía de valores de san Agustín. Así, pues, también la vida se convierte en «cosa», en objeto que desaparece del mundo y que, como los restantes objetos de nuestros deseos, tampoco dura. En esta la perspectiva del deseo, la vida se contempla desde fuera (desde fuera de la persona que la vive) como algo que tiene lugar en el mundo y

que, siendo mutable, se aferra a lo inmutable en orden a hacerse permanente. La eternidad, el objeto del deseo, garantiza tal permanencia.

Así como el deseo se determina por el objeto que lo suscita, así también determina san Agustín la vida en general por lo que anhela. La vida anhela los bienes que aparecen en el mundo, con lo que la propia vida se vuelve un bien mundano; sólo para descubrir que, comparadas con la vida, las cosas *(res)* tienen una permanencia casi eterna. Pues las cosas duran; mañana seguirán siendo lo que hoy son, lo que eran ayer. Sólo la vida se desvanece de día en día en su apremio hacia la muerte. La vida no dura, no permanece idéntica. No está siempre-presente y, más bien, nunca está presente, puesto que siempre es un «aún no» y un «ya no». No hay ningún bien terreno que pueda sustentar la inestabilidad de la vida. El futuro la desposeerá de todos ellos, y en la muerte se perderá a sí misma junto con todo lo que haya acaparado. Cierto que todos los bienes mundanos son bienes en cuanto mundanos, en cuanto creados por Dios. Es la vida que se aferra a los bienes y que en un futuro se verá desposeída de ellos, la que los torna, además, *mutabilia*, la que los sujeta al cambio: «Pues llamamos 'mundo' no sólo a la fábrica de cielo y Tierra que Dios hizo (...), sino que también los habitantes del mundo son llamados 'el mundo'. (...) En especial todos los amantes del mundo son llamados 'el mundo'»[35].

El mundo se constituye en mundo terrenal no sólo en virtud de las obras de Dios, sino en virtud de «los que aman el mundo», de los hombres y de lo que ellos aman. El amor al mundo es lo que torna a cielo y Tierra en el mundo como cosa sujeta a cambio. En su fuga de la muerte, el anhelo de permanencia se aferra a las mismas cosas que con toda seguridad se han de perder en la muerte. Este amor tiene un objeto equivocado, uno que de continuo decepciona su anhelo. El amor justo radica en el objeto justo. Pero el hombre mortal que ha sido puesto en el mundo —comprendido ahora como cielo y Tierra— y que debe abandonarlo, se aferra al mundo, y al aferrarse a él hace del mundo mismo algo que desaparece, que desaparece en la muerte. Esta equiparación específica de lo terrenal y lo mortal es posible en la medida en que se observa el mundo desde la perspectiva del hombre, del *moriturus*. El término agustiniano para este amor equivocado, mundano, que se aferra al mundo y así, al propio tiempo, lo constituye, es *cupiditas*. En contraste con él, el amor justo, que busca la eternidad y el

futuro absoluto, es llamado *caritas*: «la raíz de todos los males es *cupiditas*, la raíz de todos los bienes es *caritas*»[36]. Pero ambos amores, justo y equivocado *(caritas y cupiditas)*, tienen algo en común: son deseo que anhela, *appetitus*. De aquí la prevención que san Agustín formula: «Ama, pero cuídate de qué es lo que amas»[37].

Notas

[1] *De div. quaest. 83*, 35, 1 y 2.
[2] *Ib.* 1.
[3] *Vid. Enchir.* 28, 104, 105; *De lib. arb.* II, 16, 41; *Serm.* 306, 3 y 4.
[4] *De div. quaest. 83*, 33.
[5] *Ib.* 35, 1.
[6] *Serm.* 306, 7.
[7] *De trin.* XIII, 8, 11.
[8] *Vid. Conf.* I, 6, 7: «vita mortalis»; *ib.* X, 17, 26: «in homine vivente mortaliter»; *Civ. Dei* XII, 21: «Si es que se la puede llamar vida siendo en realidad muerte».
[9] *Serm.* 306, 7.
[10] *Conf.* VI, 11, 19: «No es para nada, ni es en vano el que se difunda por todo el orbe el gran prestigio y autoridad de la fe cristiana. Nunca hubiera hecho Dios tantas y tan grandes cosas por nosotros si con la muerte del cuerpo se consumiese también la vida del alma».
[11] *Ib.*
[12] *Ep.* 55, 17.
[13] *De lib. arb.* II, 4, 10.
[14] *Conf.* VII, 5, 7.
[15] *Vid. De div. quaest. 83*, 34.
[16] *De lib. arb.* I, 16, 34; *Serm.* LXXII, 6.
[17] *Civ. Dei* XIV, 25.
[18] *Ética a Nicómaco* III, 1114 b 26. En relación con el origen griego del concepto de *appetitus*, *vid. Ética a Nicómaco* I, 1094 a 1, 1095 a 16, y *Eneada* III, 5, 4, y VI, 8, 2-8. Sobre la influencia de Aristóteles en el neoplatonismo de Plotino, *vid.* Gerhard Nebel, *Plotinus Kategorien der Intelligiblen Welt* (Tubinga, 1929). Acerca de la dependencia de san Agustín de la tradición griega y de la forma en que ésta llegó hasta él, *vid.* Harald Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke* (Berlín, 1926), reimpresa en *Neue Philologische Untersuchungen* (Berlín, 1965).
[19] *Vid. Conf.* IV, 4, 7-9.
[20] *Ib.* VI, 16, 26.
[21] *Ib.* VII, 21, 27.
[22] *Vid.* en especial el tratado plotiniano acerca de «Tiempo y eternidad», en: *Eneada* III, 7, 6.
[23] *Vid. Serm.* 109, 4; *vid.* también *Serm.* 38, 5.
[24] *Conf.* XI, 21, 27.

[25] *Ib.* El tiempo sin espacio de distensión no es medible, y por tanto no puede conservarse; *cf.* también *Conf.* XI, 27, 36.

[26] *Ib.* XI, 21, 27.

[27] *Ib.* XI, 28, 37.

[28] *Ib.* XI, 27, 35.

[29] *Eneada* III, 7, 9.

[30] En relación con el uso agustiniano de términos místicos desprovistos de su significado original, *vid.* Karl Holl «Augustinus innere Entwicklung», en: *Preussische Akademie der Wissenschaften* (1928) p. 24, y Max Zemp «Augustinus Konfessionen», en: *Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie* 9 (1926), p. 28.

[31] *Conf.* XI, 11, 13.

[32] *Eneada* III, 7, 3; *vid.* también *Timeo* 37c-38a.

[33] *De doctr. christ.* I, 2, 2 y I, 5, 5. *Vid.* también *ib.* I, 7, 7.

[34] Étienne Gilson llama la atención sobre esta diferencia en *Introduction a l'étude de Saint Augustin* (París, [3]1949), p. 177 nota 2: «En esta cuestión como en muchas otras, la terminología de san Agustín es bastante flexible. En la medida en que pueda juzgarse de ello a partir de los textos, el significado más general de *caridad* sería el 'amor total de una persona por otra persona' (como opuesto a su amor por las cosas)». La terminología de san Agustín, sin embargo, resulta algo más que sólo «flexible», y normalmente usa también *diligere* a propósito del amor a las personas.

[35] *Ep. Ioan.* II, 12.

[36] *En. in Ps.* 90, 1, 8.

[37] *Ib.* 31, 5

II. *CARITAS* Y *CUPIDITAS*

El amor entendido como deseo que anhela *(appetitus)* y el deseo entendido en términos de la tradición griega que va de Aristóteles a Plotino, constituyen la raíz tanto de *caritas* como de *cupiditas.* Ambas se distinguen por sus objetos respectivos, pero no son tipos distintos de emoción: «como la vida temporal es apreciada por quienes la aman, así debemos nosotros apreciar la eterna, a la que el cristiano profesa amor»[1]. El deseo media entre sujeto y objeto, y anula la distancia entre ambos al transformar al sujeto en amante y al objeto en amado. Pues el amante nunca está separado de lo que ama; él mismo pertenece a lo amado. «¿Qué otra cosa es el amor sino una determinada vida que une, o desea unir, dos cosas? Es así incluso en el amor externo y carnal»[2]. Por tanto, en *cupiditas* o en *caritas* decidimos sobre nuestra morada, sobre si deseamos pertenecer a este mundo o al mundo por venir, pero la facultad que decide es siempre la misma. Dado que el hombre no es autosuficiente y que en consecuencia desea siempre algo externo a él, la cuestión de quién sea cada hombre sólo es resoluble por medio del objeto de su deseo, y no, como pensaron los estoicos, por la supresión del propio impulso desiderativo: «Uno es como sea su amor»[3]. Quien no ama ni desea en absoluto, es en rigor nadie.

El ansia de mundanidad cambia la naturaleza humana, transforma al hombre en ser mundano. En la concupiscencia el hombre abraza la suerte que le hace perecedero. En la caridad, cuyo objeto es la eternidad, el hombre se transforma en un ser eterno, no perecedero. En vista del perpetuo deseo del hombre de pertenecer a algo que le es extrín-

seco y que por tanto le cambia, la esencia del hombre, el hombre como tal no puede ser definido. Por ello san Agustín contempla al hombre en su aislamiento, separado tanto de las cosas como de las personas. Y es precisamente este aislamiento lo que el hombre no puede soportar. Si pudiera decirse del hombre que tiene alguna naturaleza esencial, sería el hecho de no ser autosuficiente. De aquí que el hombre se vea empujado a quebrar este aislamiento por el amor —sea que *cupiditas* haga de él un habitante de este mundo, sea que *caritas* le haga vivir en el futuro absoluto como habitante del mundo por venir—. Sólo el amor llega a constituir uno de ambos mundos en hogar del hombre, y por tanto «para los creyentes [que no aman el mundo] este mundo es lo que el desierto era para el pueblo de Israel»: en él no viven en casas sino en tiendas[4]. ¿No sería entonces mejor vivir en *cupiditas* y tener un hogar en el mundo? ¿Por qué habría que hacer de este mundo un desierto? La justificación de esta extraordinaria empresa sólo puede estar en la profunda insatisfacción de quienes aman al mundo, para con lo que el mundo puede darles. El amor que desea un objeto mundano, sea una cosa o una persona, ve constantemente frustrado su afán de felicidad.

El deseo, el anhelo de algo, sólo se aquieta en presencia del objeto deseado, que el anhelo anticipa constantemente. Estar con el amado serena el amor y trae la calma, la quietud. El movimiento del amor como deseo llega a su término con la posesión del amado y con la conservación *(tenere)* de su objeto. Sólo en la posesión acaba, en verdad, el aislamiento, y este final es una misma cosa que la felicidad. Pues «nadie que no esté disfrutando de lo que ama, es feliz. Incluso quienes aman lo que no debieran, se piensan felices no porque lo amen sino porque disfrutan» de lo que desean[5]. La felicidad, que es lo opuesto del aislamiento, requiere en suma más que la mera posesión. La felicidad se alcanza cuando lo amado se torna elemento del propio ser, inherente a él de manera permanente. San Agustín señala esta clausura del amor con el amado recurriendo al vocablo *inhaerere*, que se traduce normalmente por «aferrarse a», y que aparece principalmente en la forma de *inhaerere Deo*, «aferrarse a Dios», como expresión de un estado de existencia en la Tierra que ya no se encuentra dejado de Dios.

La felicidad tiene lugar cuando se cierra el hueco entre amor y amado, y la cuestión es si *cupiditas*, el amor a este mundo, puede alguna vez llegar a cerrarlo. Dado que el fin último del amante es su propia

felicidad, el amante se guía de hecho, en todos sus deseos, por el deseo de su propio bien, es decir, por algo que está en su interior. En *cupiditas* persigo lo que está fuera, fuera de mí *(extra me o foris a me),* y este afán es vano incluso si es búsqueda de Dios[6]. El amor a uno mismo es la raíz de todo deseo, de *caritas* tanto como de *cupiditas.* Y la razón de que el amor a uno mismo, que empieza por renunciar a Dios, yerre y nunca alcance su propósito es que tal amor apunta a «cosas que están fuera [del amante], el cual se ve llevado fuera de sí»[7]. En *cupiditas,* pues, el hombre no se quiere a sí mismo sino al mundo, y en teniendo al mundo, desea convertirse esencialmente en parte del mundo. Pero originalmente el hombre no es parte del mundo, ya que si fuera del mundo, no lo desearía. A decir verdad, también de Dios está aislado el hombre, con lo que ambas, *caritas* y *cupiditas,* dan fe de un aislamiento fundamental del hombre respecto de todo aquello que pudiera traerle la felicidad, o sea, testimonian una separación del hombre respecto de su mismo yo. Es precisamente por esta persecución de lo que está fuera de mi yo por lo que la concupiscencia me hace errar mi blanco: yo mismo.

Los bienes que están fuera de mi yo no caen bajo mi poder, y entre ellos se encuentra el bien máximo, la propia vida. *Cupiditas* desea cosas que escapan por principio a mi control y me hace dependiente de ellas, es decir, dependiente de cosas «que puedo perder en contra de mi voluntad» *(invitus amittere possum).* Que la vida, cortada de todo lo que necesita, sin embargo lo anhele, significa que el hombre no es independiente, no es autosuficiente. Su aislamiento original respecto de su propio bien da fe de su dependencia. De camino a lo que necesita en orden a poder ser en absoluto, el hombre se encuentra con el mundo externo, y pues nunca puede cerrar el hueco entre esta exterioridad y él mismo, queda esclavo de ella. En su discusión de la voluntad libre, o mejor de la libertad de elegir (en especial en *De libero arbitrio*), san Agustín llama a *cupiditas* deseo o *libido,* y define estos términos, igual que *cupiditas,* como el amor hacia cosas que pueden perderse en contra de la propia voluntad. Sin embargo, en la obra no opone ya *cupiditas* a *caritas* sino a la libertad, y considera la concupiscencia como más hostil a una «voluntad buena» capaz de ser libre, que cualquier otra cosa[8]. En el proceso de pertenencia a lo que «está fuera de mí», soy esclavo, y esta esclavización se manifiesta en temor. En este contexto,

libertad no significa otra cosa que autosuficiencia del yo, y aquí el curso del pensamiento agustiniano parece atenerse con frecuencia, y casi literalmente, al de los filósofos estoicos. Sentencias como las que siguen podía muy bien haberlas escrito Epicteto: «Todo aquello que no está en nuestro poder no puede amarse ni valorarse en alto grado. (...) Quien no ama estas cosas no sufrirá por su pérdida y las desdeñará en su totalidad»[9]. Igual que en los estoicos, el temor expresa de la forma más radical nuestra falta de poder sobre la vida misma, y es la razón existencial del ideal de autosuficiencia. Pero, como vemos, el desprecio hacia el mundo y sus bienes no es cristiano en su origen. Pues en este contexto Dios no es ni Creador ni juez supremo ni fin último de la vida humana y del amor. Más bien, como Ser Supremo, Dios es la quintaesencia del Ser, a saber: la autosuficiencia, que no necesita de ningún auxilio externo y que de hecho nada tiene fuera de sí. Es tan fuerte la dependencia de san Agustín de estas tendencias no cristianas de pensamiento, que en ocasiones llega a utilizarlas en la descripción de Dios: «En el acto de creación, Dios no necesita asistencia de nada distinto, como si acaso fuera alguien que no se bastase a sí mismo»[10].

No cabe duda de que al definir el amor como un tipo de deseo, san Agustín apenas si habla como cristiano. Su punto de partida no es el Dios que se reveló a sí mismo a la Humanidad, sino la experiencia del deplorable estado en que se encuentra la condición humana, y todo lo que a este respecto tiene que decir dista mucho de ser original en la Antigüedad tardía. Todas las escuelas filosóficas compartían por entonces ese análisis de la existencia humana, y habla en favor del buen sentido agustiniano para la relevancia filosófica el que sus tempranos empeños filosóficos mirasen hacia Plotino antes que hacia los estoicos. De acuerdo con Plotino, «el deseo empuja hacia fuera e implica necesidad; desear es aún ser empujado, incluso si es hacia el bien». Obviamente, «la necesidad, que desea de manera inexorable satisfacción, no es libre en relación con aquello a lo que está forzada»[11]. De lo que se sigue que el anhelo de Dios carece de libertad tanto como el amor al mundo. San Agustín trata de evitar esta conclusión estableciendo la identidad entre Dios y el bien propio del hombre, lo cual le lleva, empero, a la dificultad ulterior de que Dios ya no es entendido como estando fuera del hombre —y desde luego san Agustín se refiere en ocasiones al Dios «que fluye por nuestro interior»—[12]. Con todo, ésta es

una dificultad menor en comparación con el simple hecho de que el mismo acto de desear presupone una distinción entre el acto «interno» y su objeto «externo», de suerte que el desear no puede por definición alcanzar nunca su objeto a menos que también el objeto esté dentro del hombre y se encuentre así bajo su poder. Plotino, a diferencia de san Agustín, es enteramente coherente en su especulación: la libertad existe sólo donde cesa el deseo. Para Plotino una libertad tal puede actualizarse en esta vida gracias al *nous*, al espíritu del hombre, cuya característica principal es el referirse sólo a sí mismo. Desde el punto de vista de la vida, este estado en que el espíritu del hombre se refiere a sí mismo es, en cambio, un tipo de muerte. Pues en la medida en que estamos vivos y activos (y el deseo es una forma de acción), nos hallamos necesariamente complicados con las cosas externas y no podemos ser libres. Sólo el espíritu no tiene su origen en algo externo a él y es, por tanto, su propio bien. La libertad, de acuerdo con Plotino, «debe referirse no al actuar, no a cosas externas hechas, sino a la actividad interna, a la intelección, a la visión de la propia virtud»[13].

Pero con independencia de lo mucho que la teoría agustiniana de la libertad, tal como se expresa en *De libero arbitrio*, deba a Plotino, san Agustín era ya un cristiano cuando escribió el tratado, y ésta es la razón de que el marco terminológico neoplatónico no termine de funcionar. Para san Agustín, el bien más alto del hombre no puede ser su propio espíritu y la felicidad no puede venir de la confianza en ningún poder humano, así sea el más alto. El bien más alto para un ser creado ha de ser su Creador, y no cabe duda de que el Creador no está dentro de la criatura de la misma manera en que el espíritu, el *nous*, está ciertamente dentro del hombre. El uso acrítico por parte de san Agustín no sólo de categorías estoicas, sino también neoplatónicas, no podía, pues, ayudarle sino conducirle a incoherencias, cuando no a francas contradicciones. Veremos más adelante que san Agustín, aunque nunca fuera plenamente consciente de la inadecuación de parte de su terminología, sí reconoce, sin embargo, una forma enteramente distinta de *caritas*, es decir, un amor que no guarda relación ninguna ni con el *appetitus* ni con la *cupiditas*, y que por tanto es verdaderamente de origen divino y no de origen humano. Este tipo enteramente distinto de amor es la *caritas* que se difunde *in cordibus nostris*, «el amor que ha sido derramado en nuestros corazones» (Rm 5,5). En este sentido *caritas* indica no la

presencia de Dios «que fluye» en nosotros, sino la gracia otorgada por el Creador a la criatura.

La razón de que a san Agustín le resultase tan difícil liberarse de los términos plotinianos aun después de haberse desvinculado formalmente de Plotino estaba en el hecho de que nadie antes había concebido de manera tan convincente la completa extrañeza del hombre en medio del mundo al que ha nacido; y nadie había mostrado de manera tan plausible la hondura del abismo entre hombre y mundo que los apetitos y deseos humanos ponen de manifiesto. Tal hubo de ser la experiencia precristiana más profunda de san Agustín, que hallaba su expresión filosófica en Plotino. La diferencia entre ambos pensadores es, no obstante, tan grande como su afinidad. Nunca hubo nada en san Agustín que pudiera compararse a la noble serenidad de Plotino, a su «auto-suficiencia», o, por decirlo en el lenguaje de la época, al completo contento de estar a solas consigo mismo. Como Gilson ha señalado con acierto, el alma misma era divina para Plotino, mas no para san Agustín.[14] En cierto sentido, pues, Plotino atesoraba todo lo que san Agustín deseaba. Y por esta razón es por la que Plotino no conoció el temor, que es justamente la experiencia que precipitó la conversión de san Agustín.

Por tanto, si san Agustín, como Plotino y también como los estoicos, proclama que el objeto que ha de amarse es la ausencia de temor, y si acto seguido equipara esta ausencia de temor con la autosuficiencia, él realmente no está diciendo la misma cosa que sus antecesores, toda vez que san Agustín nunca creyó que el hombre pudiera lograr en este mundo la ausencia de temor ni la autosuficiencia, por mucho que llegase a potenciar todas sus capacidades de mente y de espíritu. Ser verdaderamente significa al cabo «no existir en el afán», a lo que corresponde la actitud de ausencia de temor. El rasgo específico del existir humano es, sin embargo, precisamente, un temor que nada puede suprimir, un temor que no es una emoción gratuita sino la manifestación de la dependencia. El deseo no es malo porque lo «externo» sea malo, sino que es malo y esclavizante porque comporta dependencia respecto de lo que en principio es inalcanzable. Lo cual no contradice la afirmación anterior de que todo anhelo está determinado por su objeto y se torna *caritas* o *cupiditas* en razón de lo que busca. Y es que sólo por la persecución que el anhelo emprende de lo que le es exter-

no, el «exterior» neutral se transforma en un «mundo» en sentido estricto, es decir, en la casa del hombre. Sólo el mundo constituido por «los amantes del mundo» *(dilectores mundi)* es un mal, y sólo el deseo (*appetitus*) de este «mal» se torna *cupiditas*. Con todo, la característica principal de este mal es que se encuentra «fuera», y el exterior como tal esclaviza y priva de libertad. Pues libertad es esencialmente libertad respecto del temor y nadie que dependa de lo que le es externo puede vivir sin temor. Como veremos más adelante, la caridad es libre precisamente porque expulsa de sí al temor *(timorem foras mittit)*.

La atadura con el mundo que en la concupiscencia se hace real, debe, como gobernada por el temor, ser cortada. Viviendo en *cupiditas*, el hombre pertenece al mundo y está alienado de sí mismo. San Agustín llama «dispersión» a esta mundanidad en que el yo se pierde. Por el deseo y por la dependencia de cosas «que están fuera de mí», o sea, de cosas que yo no soy, vengo a perder la unidad que me mantiene en reunión conmigo mismo y en cuya virtud puedo decir «yo soy». Me disperso entonces en la multiplicidad del mundo y me pierdo en la multitud inagotable de las mundanidades. Desde esta dispersión invoca san Agustín al Dios Uno «a que [le] reúna de la dispersión en que [él] estaba dividido»[15]. Dado que la dispersión provoca la pérdida del yo, tiene la gran ventaja de distraer del temor, solo que pérdida del temor y pérdida del yo son lo mismo; huyo de mi propio yo, que ha de morir y ha de perder todas sus posesiones, a fin de aferrarme a cosas que son más permanentes que yo mismo: «los hombres que desean lo que está fuera de ellos viven en un exilio respecto de sí»[16]. Esta pérdida de sí acontece en la forma de la curiosidad, de una «concupiscencia de los ojos» (1 Jn 2,16) extrañamente ayoica, que se siente atraída por las cosas del mundo. La concupiscencia de los ojos desea conocer las cosas del mundo por mor de ellas mismas, sin reflexión ninguna sobre el yo y sin buscar el mínimo placer de ningún género. Pues el placer, el placer sensible *(voluptas)*, busca todo lo que es placentero a los sentidos: la belleza que es placentera a los ojos, o lo melodioso que lo es a los oídos, o lo suave que lo es al tacto y lo fragante que lo es al sentido del olfato. Pero la visión se distingue de todos los demás sentidos en que conoce una tentación que es «con mucho más peligrosa» que la mera atracción de lo bello. Los ojos son el único sentido que también quiere ver lo que puede ser contrario al placer, «no en aras de sufrir dolor, sino por el

deseo de experimentar y conocer»[17]. Mientras que el placer sensible repercute en quien busca el placer —de modo que para bien o para mal nunca se pierda a sí mismo del todo—, el deseo de conocer, incluso si alcanza su objetivo, no trae ningún beneficio al yo. Al conocer o en la búsqueda del conocimiento, no me intereso por mí mismo en absoluto; me olvido de mí de manera muy semejante a como el espectador del teatro se olvida de sí y sus cuidados ante el «espectáculo maravilloso» que contempla. Es este amor no sensual por el mundo el que mueve a los hombres a «explorar las obras ocultas de la naturaleza, que están fuera *[praeter]* de nosotros, cuyo conocimiento nos es perfectamente inútil, y en las que los hombres no se deleitan sino con el conocimiento mismo»[18].

Quien aspire a decir «yo soy» y a hacerse cargo de su propia unidad e identidad y a oponerla a la variedad y multiplicidad del mundo, debe replegarse sobre sí, sobre alguna región de su intimidad, dando la espalda a lo que el «exterior» pueda ofrecerle, sea ello lo que fuere. En este contexto es en el que san Agustín se aparta definitivamente de las enseñanzas filosóficas de su tiempo, estoicas y neoplatónicas, y emprende su propio recorrido. Pues a diferencia de Epicteto o de Plotino, san Agustín no halló ni autosuficiencia ni serenidad en la región íntima del yo. Él no se cuenta entre quienes «pueden actuar bien en su propio interior, resultando de ello acciones y proezas *(qui aliquid boni vobiscum intus agistis unde facta procedunt)*. Muy el contrario, que vea Dios 'donde estoy (...) y que se apiade de mí y me sane' (Sal 6,2)». Pues cuanto más se replegaba sobre sí y más se reunía consigo desde la dispersión y la distracción del mundo, tanto más «se volvía problema para sí *[quaestio mihi factus sum]*[19]. Por tanto, no se trata en modo alguno de oponer a la pérdida del yo en la dispersión y la distracción un simple repliegue sobre el interior de uno mismo, sino más bien de un giro completo en el planteamiento del problema y del descubrimiento de que el yo es incluso más impenetrable que «las obras ocultas de la naturaleza». Lo que san Agustín espera de Dios es una respuesta a la cuestión «¿quién soy yo?» —cuestión que toda la filosofía anterior había dado por supuesta, por sabida—. O dicho de otro modo, la búsqueda renovada de su yo fue lo que finalmente le llevó hacia el Dios a quien no le pedía le revelase los misterios del Universo ni le despejase las perplejidades del Ser. San Agustín pregunta a Dios en

orden a «oírle a Él acerca de mí mismo» y en orden a «conocerme de este modo a mí mismo». «Buscando a Dios fuera de mí mismo», en las manifestaciones espléndidas de su creación, no encontró «al Dios de mi corazón». Su espíritu, el espíritu de Dios (la «luz de mis ojos»), «no estaba conmigo, pues estaba dentro de mí mientras yo estaba fuera de mí»[20]. El reparar en sí mismo y «entrar en las regiones de la intimidad» ocurrió bajo la guía de Dios. San Agustín fue capaz de encontrarse a sí mismo sólo cuando Dios le prestó ayuda en la empresa[21]. El autodescubrimiento y el descubrimiento de Dios coinciden, pues al retirarme a mi interior he dejado de pertenecer al mundo. Tal es la razón de que Dios venga entonces en mi ayuda. En cierto sentido yo pertenecía desde siempre a Dios. ¿Por qué entonces habré de pertenecer a Dios cuando estoy a la búsqueda de mí mismo? ¿Cuál es la relación, o acaso la afinidad entre el yo y Dios?

San Agustín da una respuesta a esta cuestión en el libro décimo de las *Confesiones*. La cuestión que se plantea es: «¿Qué es lo que amo cuando amo a *mi* Dios?»[22]. Y la respuesta a nuestra pregunta está en el recurso de énfasis que yo he añadido. La búsqueda se dirige aquí al Dios del corazón humano, y si es también búsqueda del Ser Supremo, lo es sólo en el sentido de que este Ser (Dios) es la esencia de ese corazón. Pues «cuando amo a *mi* Dios», no amo «la belleza de los cuerpos, ni el esplendor del tiempo, ni la brillantez de la luz, amiga de mis ojos, ni las dulces melodías de todo tipo de cantos», por más que sí «amo cierto tipo de luz y cierta voz y cierta fragancia», y éstas últimas pertenecen al «hombre interior» tan seguro como que la belleza pertenece a los cuerpos, el resplandor a la luz y la dulzura a las melodías. Con la única diferencia de que esas propiedades, situadas ahora en el interior, fuera del alcance del mundo exterior, no necesitan ya adherirse a una materia perecedera y se tornan puras esencias —la luz pura «que brilla dentro de mi alma no puede contenerla ningún espacio; lo que en el alma suena, ningún tiempo lo arrebata; la fragancia que acoge, ningún viento la dispersa (...), y no hay hartazgo que me pueda separar de lo que siempre está pegado a mí»[23]. En otras palabras, este Dios que es *mi* Dios, objeto justo de mi deseo y mi amor, es la quintaesencia de mi yo íntimo y, con todo, no es en absoluto idéntico a mí. La relación no es de identidad en la misma medida en que la belleza, quintaesencia de todos los cuerpos bellos, no puede decirse idéntica a ningún cuerpo en

particular. Pues igual que el cuerpo puede consumirse, pero no la belleza, o la luz extinguirse pero no la brillantez, o como los sonidos vienen y se van pero no lo hace la dulzura misma de la música, así también los oscuros «abismos» del corazón humano están sujetos al tiempo y el tiempo los consume, pero no ocurre lo mismo con el ser quintaesencial que habita el corazón. A este ser quintaesencial puedo pertenecer por amor, ya que el amor confiere pertenencia: «Agarraos con fuerza al amor de Dios, que, como Dios es eterno, también vosotros podéis permanecer en la eternidad; pues cada uno es como es su amor»[24]. El hombre ama a Dios porque Dios pertenece al hombre como la esencia pertenece a la existencia; mas precisamente por esta misma razón el hombre no *es*. Al encontrar a Dios encuentra lo que le falta, lo que él no es: una esencia eterna. Lo eterno se manifiesta «íntimamente» —es el *internum aeternum*, lo íntimo en tanto en cuanto eterno—[25]. Y puede ser eterno sólo porque se trata del «emplazamiento» de la esencia del hombre. El «hombre interior» que es invisible a todo ojo mortal es el lugar natural del trabajo de un Dios invisible. El hombre interior invisible, que es un extraño en la Tierra, pertenece al Dios invisible. Así como mis ojos del cuerpo están bajo el encanto de la luz, por ser su bien propio la brillantez de la luz, así el «hombre interior» ama a Dios porque lo eterno es su bien propio.

En este mismo sentido es en el que se denomina a Dios el «bien supremo», el bien de bienes, por así decir, o el bien que en realidad anhelamos cuando perseguimos todos los demás bienes. Así, pues, Dios es el único verdadero correlato del deseo. Y como el deseo anhela posesión, no podemos sino querer tener y conservar este bien de bienes, como queremos tener y conservar todos los restantes bienes[26]. Mientras el hombre ama este «bien supremo», no ama a nadie más que a sí mismo, o sea, a lo que en sí mismo es objeto verdadero de todo amor a su propio yo, a saber: su propia esencia. Pero la esencia del hombre, dado que por definición es inmutable *(incommutabilis)*, se encuentra en flagrante contradicción con la existencia del hombre, existencia que está sujeta al tiempo y que cambia de día en día y de hora en hora, que aparece al ser con el nacimiento y que desaparece en el no-ser con la muerte. En suma, mientras el hombre existe, el hombre no *es*. El hombre sólo puede anticipar su esencia en el afán de eternidad, y él *será* únicamente cuando por fin posea y disfrute *(frui)* la eternidad. La forma recta de amor a

uno mismo *(amor sui)* no ama al yo del presente, que va a morir, sino a lo que en él le hará vivir por siempre. Cuando en la vida presente el hombre busca su yo esencial, lo primero que descubre es que está condenado a morir y sujeto a cambio *(mutabilis)*[27]. Se topa, pues, con la existencia en lugar de con la esencia, y en la existencia no puede poner su confianza. Un yo existente, cambiante, no puede permanecer siempre presente y siempre identificable: «Mientras lleves contigo algo que has de perder y has de dejar ir, sea en la muerte, sea en vida, tú no puedes ser por siempre contigo mismo»[28]. Por ello, en el mismo momento en que «te descubres cambiante por naturaleza, debes también trascenderte a ti mismo».[29] Esta «trascendencia» va más allá del tiempo y trata de atrapar la eternidad, la «vida eterna» frente a la «vida temporal».

Con todo, la eternidad sólo puede actualizarse en forma de negación radical del presente, puesto que un ser temporal no puede comprenderla si no es en términos de absoluta futuridad. En otras palabras, dado que el amor a uno mismo ama el presente, este amor debe tornarse odio a uno mismo. Así ha de ser, no porque el amor a uno mismo sea acusado como tal de orgullo y errada vanagloria (como sucede en Pablo), sino porque una futuridad absoluta sólo puede anticiparse mediante la aniquilación del presente mortal, temporal, o sea, por medio del odio al yo que existe *(odium sui)*. La esencia propia de la vida, su «bien» inherente, debe trascender la vida e incluso negarla, en la medida en que toda vida mundana se halla determinada por su opuesto: la muerte, que es su fin natural y es el fin a ella inherente. Por tanto, el verdadero fin o la verdadera meta de la vida debe quedar separada de la vida misma y de su realidad existencial presente; la verdadera meta de la vida se proyecta a un futuro absoluto. Claro que en cierto sentido esta proyección no funciona. Ningún futuro, ni siquiera la futuridad absoluta, puede negar que su origen se encuentra en la temporalidad humana común. Un acontecimiento que se espere de ese futuro absoluto no es estructuralmente diferente de otros acontecimientos esperados en los límites de la vida terrena. Tal es la razón de que la vida eterna, aguardada como acontecimiento futuro, encuentre su correlato en el deseo y el apetito, o sea, en facultades humanas que tienen que esperar de fuera sus «bienes» respectivos. En este contexto conceptual, *caritas*, como cualquier otro amor, debe entenderse como anhelo, y se distingue de *cupiditas* únicamente por su objeto. De lo que se

sigue que la vida misma de un hombre en cuanto «vida feliz» se ha convertido en un bien que el hombre aguarda de fuera. Dicho de otro modo, por mor del futuro del hombre se desdeña la vida presente del hombre, y ésta pierde todo su significado y peso en comparación con esa vida verdadera que se proyecta a un futuro absoluto y que se constituye como meta última de la existencia presente, de la existencia mundana del hombre.

Que el «bien supremo» en la Tierra se «posea» en el acto de afanarse por él, es sin duda una contradicción en los términos. Igual que paradójicamente el verdadero amor a uno mismo sólo puede actualizarse en odio hacia uno mismo, así «la posesión» sólo puede actualizarse por el olvido. Al ansiar y desear el futuro estamos expuestos a olvidar el presente, a saltar sobre él. Si el presente está colmado de deseo de futuro, el hombre puede anticipar un presente sin tiempo «en que ni el día de hoy empieza cuando acaba el de ayer, ni termina al iniciarse el de mañana, sino que es siempre hoy»[30]. Con propiedad se lo llama «tiempo» divino, o sea, el tiempo de Aquel para quien «su hoy es la eternidad»[31]. Esta anticipación, a saber: la de que el hombre puede vivir en el futuro como si fuera el presente y la de que puede «conservar» *(tenere)* y «disfrutar» *(frui)* la eternidad futura, es posible sobre la base de la interpretación agustiniana de la temporalidad. En contraste con nuestra comprensión del tiempo, para san Agustín el tiempo no empieza en el pasado para, a través del presente, progresar hacia el futuro, sino que proviene del futuro y, por así decir, corre hacia atrás a través del presente para acabar en el pasado. (La cual era, dicho sea de paso, la comprensión romana del tiempo, que únicamente en san Agustín encontró expresión conceptual.) Es más, en lo que toca a la existencia humana, pasado y futuro se conciben como modos diferentes del presente: «Hay tres tiempos; un tiempo presente acerca de las cosas pasadas; un tiempo presente acerca de las cosas presentes; un tiempo presente acerca de las cosas futuras», y es que el futuro existe sólo como expectativa y el pasado sólo como memoria, y ambas, expectativa y memoria, tienen lugar en el presente. De aquí que vivir en la expectativa hasta el extremo del olvido sea todavía una forma de vivir en el presente[32]. Y sea la única forma de llegar a la completa autoanulación. Pues «Dios debe ser amado de forma que, si tal cosa fuera posible, nos olvidáramos de nosotros mismos»[33].

Pero este olvido no es en modo alguno característica exclusiva del amor a Dios. Siendo el anhelo el modo básico de la existencia humana, los hombres siempre «olvidan algo», a saber: aquello que dan en desear. El deseo es en sí mismo un estado de olvido. Y pues «el alma se había olvidado de sí por amor al mundo, olvídese ahora de sí por amor a Dios«[34]. Con independencia de lo que se ame o desee, el hombre siempre olvida algo. En el anhelo hacia el mundo, se olvida de su yo y olvida el mundo; descubriendo que no puede encontrar su yo si no es en el anhelo hacia Dios, se olvida de su yo. Aunque el deseo nazca de la voluntad de ser feliz *(beatum esse velle)* y por ello remita retrospectivamente al yo, el deseo olvida este su origen, leva anclas respecto de él y se deja absorber enteramente por su objeto. Este cambio del punto de referencia, que tiene lugar en el curso del deseo al extremo de que el amante se olvide de sí en beneficio de lo amado, es el «tránsito» *(transitus)* que caracteriza a todo anhelo[35]. El «tránsito» indica el momento en que el amante ha dejado de amar en referencia a sí mismo, el momento en que ya su entera existencia se ha vuelto «amar». De forma similar, *caritas* como amor que anhela a Dios lleva a cabo el «tránsito» a la eternidad futura.

En este proceso el hombre no sólo se olvida de sí, sino que en cierto sentido deja de ser él mismo, es decir, una persona singular que ocupa un lugar singular en el espacio y el tiempo. El hombre pierde el modo humano de existir, que es la condición mortal, sin mudar en el modo divino de existir, que es la eternidad. Como existencia temporal, el modo de ser de la existencia humana va desde un origen hacia un final. El tránsito consuma el olvido del «desde» en favor del «hacia»; el olvido del origen borra en integridad la dimensión de pasado. «Extendido» *(extentus)* hacia lo que está ante él *(ante)* y «todavía no es» *(nondum),* el hombre desdeña y olvida su propio pasado mundano, junto con la multiplicidad del mundo de la que él mismo se ha recogido. El futuro temporal (todo cuanto todavía no es) se mueve del futuro al presente y luego al pasado. En cambio, el futuro absoluto que se alcanza en el tránsito permanece siempre lo que es, en sempiterna inminencia, no incorporable por ninguna conducta humana a la mortalidad propia del hombre. Como en relación con él nada puede hacerse, la única actitud humana apropiada es la espera expectante en la esperanza o el temor. En la esperanza, por aquellos que pertenecen a Dios gra-

cias a *caritas*, y en el temor, por aquellos que pertenecen a este mundo del que han de partir en la hora de la muerte. Tal es la razón de que el credo cristiano se constituya en torno a la esperanza. Sin duda que el *amor* a los dogmas de *fe* y la *esperanza* en los dogmas cualifican esta fe como cristiana y la distinguen de la creencia supersticiosa en espíritus[36]. En su constante inminencia el futuro absoluto no admite distracción. Al tensarse hacia él, el hombre vive «no distendido sino extendido» *(non distentus sed extentus),* aunque el resultado sea el olvido de sí y la autotrascendencia[37], pues, como escribe san Agustín, «nadie llega hasta Él como no sea trascendiéndose a sí mismo»[38].

El examen de la existencia humana en la perspectiva de la duración ha mostrado cómo la temporalidad es su rasgo dominante: «consumiendo tiempo, siendo consumido por él» *(devorans tempora, devoratus temporibus)*[39]. Para san Agustín, ser y tiempo se oponen. Con vistas a *ser*, el hombre ha de trascender su existencia humana, que es temporalidad: «trasciende el tiempo, para que también tú puedas ser»[40]. Por tanto, el «tránsito» consiste en trascender la temporalidad, y lo que ha de ser olvidado, y es olvidado, es la mortalidad, la condición mortal. Como el amante se olvida de sí en gracia del amado, así también el hombre mortal, temporal, puede olvidar su existencia en gracia de la eternidad. El tránsito es el olvido. Es más, a despecho de los impugnadores de que el bien supremo del hombre pueda hallarse fuera de él, el tránsito salta por encima de sí hacia lo que yace fuera del hombre; lo cual resulta inevitable mientras el amor se comprenda y se defina como deseo. Así, al primer exhorto: «No salgas fuera; vuélvete sobre ti mismo» —que lleva al descubrimiento de «tu naturaleza sujeta a cambio»—, sigue un segundo exhorto: «Trasciéndete también a ti mismo»[41]. De modo que lo trascendido no es sólo el mundo, sino la naturaleza humana como tal.

La mayor dificultad que este olvido completo de sí y esta completa negación de la existencia humana plantea a san Agustín es que hace casi imposible la exigencia cristiana central de amar al prójimo como a uno mismo. La dificultad procede de la definición del amor como deseo y de la del hombre como ser en perpetuo afán y aislado por siempre de lo que le proporciona la felicidad, que es su ser propio, su ser apropiado. *Caritas* es de hecho una mediación entre hombre y Dios de la misma manera que *cupiditas* lo es entre hombre y mundo. Todo lo que puede hacer la caridad es mediar, pues ella no es expresión de una per-

tenencia originaria dada de antemano entre hombre y Dios, o entre hombre y mundo. Comoquiera que todo deseo está determinado por su objeto y depende de él, el camino del hombre hacia sí mismo (que se inauguró en la forma de la autarquía griega y la autosuficiencia estoica) debe acabar en negación de sí y en el autoolvido por mor del mundo o por mor de Dios. Y debería ser evidente que aunque se ponga bajo el nombre de *caritas*, esta negación de sí es, en verdad, pseudocristiana. (Discutiremos este punto con más detalle en la Parte Segunda, cap. segundo.)

El «bien» de que el hombre está privado y que desea es la vida sin muerte y la vida sin pérdida. Dios como objeto de amor (como deseo) no es sino la manifestación de este «bien»[42]. Anticipando la eternidad (el futuro absoluto), el hombre desea su propio yo futuro y niega el yo con que se ha encontrado en la realidad terrena. En el odio a sí mismo y en la autonegación, odia y niega su yo presente, su yo mortal, que al cabo es una creación de Dios. El criterio del bien y del mal dentro del amor no es la negación de sí en bien de los otros o en bien de Dios, sino en bien de la eternidad que está ante nosotros. De lo que se sigue que el hombre no debería amar en esta vida, so peligro de perder la vida eterna. Si administra mal su amor es que ha odiado, y si administra bien su odio es que ha amado[43]. Amar a Dios significa amarse bien a uno mismo, y el criterio no está en Dios sino en el yo, es decir: en el yo que será eterno. «Quien sabe cómo amarse a sí mismo, ama a Dios. Pero quien no ama a Dios, aunque se ame a sí mismo tal como la naturaleza le obliga, es mejor decir que se odia, pues se conduce como un adversario de sí mismo»[44].

Este amor a Dios es amor al yo que será (al yo inmortal) y odio al yo que es (al yo mortal). El odio a uno mismo no es lo mismo que la autonegación cristiana, que brota de la conciencia de criatura y está sujeta a la llamada del Creador a obedecer en la fe. Ese odio tampoco es la negación del ideal de autosuficiencia que Pablo denunció como «jactancia». El odio a uno mismo es más bien la consecuencia última y desesperada del amor a uno mismo, que desea el propio «bien» sin alcanzarlo jamás. La miseria del hombre estriba en que, a diferencia de Dios, «no deriva de sí mismo, como su propio bien, la felicidad», y en que su «bien» se encuentra fuera de él y debe por tanto ser buscado y deseado. En esta búsqueda el hombre debe «olvidar» su yo en beneficio

del bien que desea, y corre el riesgo de perderse a sí mismo por entero si se olvida de sí en beneficio de los bienes del mundo[45]. El deseo tiene la función de procurar el «bien» del que resultará la felicidad. El problema con el deseo equivocado, con el amor al mundo, no es tanto que el hombre no ame a Dios, cuanto que «él no permanece consigo, ya que [por haber rechazado a Dios] ha salido también de sí mismo»[46].

El amor como deseo mira a la eternidad como su cumplimiento. De acuerdo con san Agustín, la consumación se produce en el acto de contemplación, pues concibe la visión como el modo más perfecto de posesión. Sólo el objeto visto sigue siendo lo que es y sigue presente como lo que es. Lo que yo oigo o lo que huelo, viene y se va; lo que toco lo cambio, incluso lo consumo. El acto de contemplación es, por el contrario, puro «disfrute» *(frui)*, que mientras dura no experimenta ningún cambio. En la calma absoluta y en la estabilidad de la vida eterna, la relación del hombre con Dios será un «disfrute» contemplativo que dure eternamente, lo cual viene a ser la única actitud adecuada del hombre hacia Dios. Esto era de hecho un antiguo clamor desde el cristianismo paulino. Para Pablo, en efecto, el amor no es en modo alguno un deseo que necesite cumplimiento. Lo que necesita consumación es el creer, y la meta del creer —no la del amor— es la visión. No es el creer sino el amor lo que pone punto final al abandono del hombre por Dios. El amor es «vínculo de perfección» ya en la Tierra; como tal, el amor no es manifestación de anhelo sino expresión manifiesta de la religación del hombre a Dios. La razón de que *caritas* esté por encima de la fe y de la esperanza es precisamente que *caritas* lleva consigo su recompensa y seguirá siendo lo que es en esta vida y en la próxima. Tal es el significado de los famosos versículos de Pablo en la Primera Epístola a los Corintios (1 Cor 13): las profecías desaparecerán, las lenguas se extinguirán, ya no habrá más conocimiento tal como el hombre lo posee en esta vida; en cambio, «el amor no pasa nunca». Pues amamos a Dios con el mismo amor aquí en la Tierra que en el otro mundo. El amor y nada más que el amor trasciende la naturaleza humana en la Tierra y la pertenencia del hombre al mundo, el hecho de que el hombre sea del mundo. Este amor no busca su objeto ni depende de él, sino que transforma realmente al amante —«cada uno es como es su amor»—. En la comprensión paulina, el amor no «se incrementará en el futuro cuando veamos cara a cara»[47]; ni cesará el amor cuando el hombre haya alcan-

zado la «felicidad», o sea, cuando tenga y contemple («disfrute») lo que en la Tierra meramente «ama» y desea.

La importancia crucial que el amor al prójimo tenía en Pablo, como posibilidad de «perfección» incluso en este mundo, no es compartida por san Agustín, o al menos no en este contexto conceptual en que el amor se concibe como deseo *(appetitus)*. Pues no es de esta forma de amor de la que san Agustín, en un contexto enteramente diferente, escribe que tiene el poder de «hacer presente a Dios»[48]. En este otro contexto, san Agustín sí llega a escribir que «si amas a Dios estás en el cielo aunque sigas estando en la Tierra»[49]. Todo deseo anhela cumplimiento, o sea, anhela su propio fin. Un deseo que dure siempre sólo podría ser, bien una contradicción en los términos, bien una descripción del infierno. Por tanto, cuando san Agustín escribe que «sólo *caritas* permanece siempre» y que «después de esta vida sólo *caritas* permanecerá»[50], ya que en lugar de creer sabremos, y en lugar de esperar poseeremos, está necesariamente haciendo referencia a una forma distinta de amor[51].

El cumplimiento y fin del deseo es el «disfrute» *(frui)*. Que es la meta a la que apunta el amor y que constituye «la felicidad». La felicidad se alcanza cuando todo afán ha llegado a su término y el hombre habita en la vecindad inmediata de la cosa que deseaba. Una cosa es buscada por sí misma (en *caritas* o en *cupiditas*) si su posesión trae reposo al deseo. Así, nada puede decirse «amado» si es buscado por mor de algo distinto. Con lo cual disfrute y deseo tienen este rasgo en común: se ocupan de cosas por mor de ellas mismas[52]. Su opuesto es el *uso (uti)*, que se sirve de las cosas como medios para la obtención de algo distinto. La meta del amor es el «bien» cuya consecución marca el fin del amor como tal. El amor existe únicamente de cara a este «disfrute», y luego cesa. El fin del amor es rendirse, bien al mundo, bien a la eternidad futura en que toda acción y todo deseo ha quedado en reposo. Con todo, la primera posibilidad —rendirse al mundo— nunca es el fin verdadero del amor, ya que «las cosas temporales no pueden extinguir la *cupiditas*»[53]. Las cosas temporales se aman más antes de ser poseídas, que es tanto como decir que no podemos disfrutar de ellas. Sobre ello, pueden además perderse, y la muerte, la pérdida del mundo, nos privará de todas ellas.

La vida humana, cuya felicidad se proyecta a un futuro absoluto en virtud del «trascender» y «olvidar», se encuentra sometida a este «por mor

de» (*propter*). Todos los bienes terrenales se ven a la luz de la meta final del amor, sólo por mor de la cual poseen una legitimidad relativa. El «por mor de» expresa la interrelación de todos los bienes deseables, y sólo en el «bien supremo» falta toda relación a otros bienes, pues al causar el cese de todo deseo rompe todas las relaciones[54]. Tan completo aislamiento se expresa en el término «por mor de sí mismo» *(propter se ipsum),* y en la medida en que el significado del *propter* consiste en apuntar a algo otro, la locución *propter se ipsum* (en que la cosa y el «por mor del cual existe» coinciden) supone una paradoja y se niega a sí misma. La paradoja indica que el «disfrute» cae fuera de todas las categorías humano-temporales y que por ello puede únicamente sugerirse *via negativa*: el disfrute es el estado existencial que no dice relación a nada distinto de sí mismo. Todo deseo está uncido a este «por mor de», es decir, el deseo ama «el bien supremo por mor de él mismo» y a todos los demás «bienes» en la medida en que puedan conducir al supremo. El camino a la «felicidad» viene, pues, señalado por el deseo y conduce al «disfrute» por vía del «uso». El objeto recto de disfrute determina los objetos de uso recto: «Las cosas destinadas al disfrute nos hacen felices. Las cosas destinadas al uso nos ayudan en nuestro tender a la felicidad»[55]. Dado que *caritas* está atada al «bien supremo», guarda relación con el mundo sólo en la medida en que el mundo es de alguna utilidad para alcanzar la meta última: «Usar una cosa es emplear lo que hemos recibido para obtener lo que deseamos, provisión hecha de que el desearlo sea justo para nosotros». Por tanto, si el objeto de deseo es Dios, el mundo hace relación a Dios por el uso del mundo. En cuanto usado, el mundo pierde su significado independiente y deja de tentar al hombre. La recta actitud hacia el mundo es usarlo: «el mundo está ahí para usado, no para disfrutado»[56].

Caritas, uncida al «por mor de», se hace patente en el recto uso y recto disfrute: «No podría designarse a *caritas* de forma más expresiva que con las palabras 'por mor de Ti'»[57]. La cualificación «por mor de Ti» suprime todos los lazos entre hombre y mundo; pone entre ambos la distancia apropiada, la distancia definitiva entre el usuario y el útil, distancia que no tolera la afinidad ni la pertenencia del primero al segundo. Una vida regida por *caritas* apunta a una meta que yace por principio fuera del mundo y, con ello, fuera también de la propia *caritas*. *Caritas* no es sino el camino que conecta al hombre con su meta últi-

ma. Extendida en la dirección que este propósito marca, *caritas* posee una suerte de eternidad provisional, y por lo mismo, el mundo como simple medio hacia este fin pierde su carácter temible y al hacerse relativo recobra cierto sentido. El amor como deseo afronta siempre la alternativa entre uso o disfrute. La cual vale para el amor divino tanto como para el humano: «Pues si Dios ni disfruta ni usa, no acierto a ver cómo podría amar»[58]. Lejos de ser por sí sola disfrute, *caritas* se limita a desearlo; *caritas* «desea ver y disfrutar»[59]. Una vez que se ha liberado de la inquietud del deseo, la verdadera perfección del disfrute espera en el futuro. Nadie, ni siquiera «un hombre justo y santo es perfecto» en esta vida[60]. Pero dado que el ansia hacia el objeto propia de *caritas* es en sí misma eterna y no puede perderse ni errarse, entra aquí en escena una suerte de eternidad provisional que en esta vida se manifiesta en absoluta ausencia de temor.

En la espera expectante y trascendente de la eternidad, la misma muerte se vuelve relativa; la muerte ha muerto[61], ha perdido su importancia para el viviente. Sin muerte no puede haber temor a la pérdida, y la ausencia de temor es en primer término el liberarse del temor a la pérdida. Tal es la razón «de que la libertad de *caritas* pueda alzarse sobre la servidumbre del temor»[62]. Desde el momento en que la vida propia del hombre (en la medida en que es vida verdadera) se proyecta al futuro como un bien externo que perseguir, el hombre se convierte en señor de su vida. Su yo propio, no tal como es sino tal como será, se ha vuelto autosuficiente. La autosuficiencia futura se manifiesta en sí misma en la Tierra en la facultad de desear. Hemos visto que esta proyección a un futuro absoluto es posible sólo si la vida de uno es puesta como correlato del *appetitus*. En este contexto, la perplejidad básica viene a la luz en la experiencia de la muerte (de que la vida no pueda disponer de sí) y se resuelve por medio del concepto de *caritas*. *Caritas* no conoce el temor porque no conoce la pérdida. La muerte se transforma así en el peor mal (en contraste con el «bien más alto») para una vida regida por *cupiditas*.

A esta altura del análisis, san Agustín ofrece un argumento contra los estoicos. Pues de lo que se trataría no es de ajustar cuentas con la muerte sino con la vida: «Hay quienes mueren con entereza; pero perfectos son quienes viven con entereza»[63]. *Caritas* ajusta cuentas con la vida y con el mundo, «usando» de ambos con libertad, o sea, sin atarse a ellos.

Cierto que esta libertad es provisional: «no es aún entera, no es aún pura, no es aún plena libertad, como que aún no es eternidad»[64]. Sin embargo, en su caracterización puramente negativa, esta libertad corresponde cabalmente al ideal de autosuficiencia. La vida en la Tierra no es independiente siquiera en *caritas*, pues sigue sujeta al temor de perder «el bien supremo». De modo que en el tiempo presente toda vida sobre la Tierra está atada al deseo y al temor: «El deseo y el temor conducen a todo acto recto; el deseo y el temor conducen a todo pecado»[65]. Si conseguimos liberarnos del mundo, nos volvemos «esclavos de *caritas*» *(servi caritatis)* y sujetos a un «casto temor» *(timor castus)*. Este casto temor nace de *caritas* y tiene la función de protegernos de *cupiditas*. También *cupiditas* conoce, por su parte, el temor de Dios, pero como temor al castigo, igual que conoce la creencia en Dios, pero sin la esperanza y sin el amor. Es éste un temor distinto, inauténtico, por la sencilla razón de no nacer del amor sino de consideraciones secundarias. En contraste con él, al temor verdadero *(«temor casto»)* le horroriza perder el objeto de su empeño amoroso, y este temor es por ello parte fundamental de la propia *caritas*: «[este temor] lo posee *caritas*, y de hecho sólo *caritas* lo posee»[66]. Y es que no se trata «del temor que nos aparte de un mal que pueda sobrevenirnos, sino del que nos hace perseverar en un bien que no puede perderse»[67]. En suma, la libertad de *caritas* es una libertad futura, y el ser libre en la Tierra consiste en anticipar una pertenencia futura de la que el amor como deseo es el mediador. El signo de *caritas* en la Tierra es la ausencia de temor, mientras que la maldición que cae sobre *cupiditas* es el temor: temor de no obtener lo deseado, temor de perderlo una vez obtenido.

Notas

1 *Serm.* 302; *vid.* también *Ep.* 127, 4.

2 *De trin.* VIII, 14.

3 *Ep. Ioan.* II, 14.

4 *Ib.* VII, 1; *vid.* también *Ioan. Ev.* XXVIII, 9: «Así, pues, en el tiempo presente, antes de que alcancemos la tierra prometida, el reino eterno, moramos en el desierto y habitamos en tiendas».

5 *Civ. Dei* VIII, 8.

6 *Conf.* VI, 1, 1, y *De v. rel.* 39, 72.

7 *Serm.* 96, 2.

8 *De lib. arb.* I, 16, 34.

[9] *Ib.* I, 13, 27.

[10] *Ib.* I, 2, 5.

[11] *Eneada* VI, 8, 4; VI, 8, 2.

[12] Étienne Gilson comenta lo siguiente a propósito del *Serm.* 163, 1, 1 (*op. cit.*, pp. 183-184): «En orden a vivir en la caridad debemos hacer dos cosas: movernos hacia Dios, es decir, hacia la Caridad, y poseer la caridad ya ahora como prenda de felicidad futura, es decir, poseer a Dios. Claro está que la caridad no es sólo el medio por el que alcanzaremos a Dios; es Dios ya poseído, alcanzado y fluyendo, por así decir, dentro de nosotros por el don que Él ha hecho de Sí mismo».

[13] *Eneada* VI, 8, 6.

[14] *Cf.* Gilson, *op. cit.*, pp. 145-146.

[15] *Conf.* II, 1, 1.

[16] *En. in Ps.* 57, 1.

[17] *Conf.* X, 35, 35.

[18] *Ib.*

[19] *Conf.* X, 33, 50.

[20] *Ib.* X, 3, 3; *cfr.* VI, 1, 1 y VII, 7, 11.

[21] *Conf.* VII, 10, 16.

[22] *Ib.* X, 7, 11.

[23] *Ib.* X, 6, 8.

[24] *Ep. Ioan.* II, 14.

[25] *Conf.* IX, 4, 10.

[26] *De lib. arb.* II, 9, 26.

[27] *De v. rel.* 39, 72.

[28] *Serm.* 125, 11.

[29] *De v. rel.* 39, 72.

[30] *Enchir.* 14, 49.

[31] *Conf.* XI, 13, 16.

[32] *Ib.* XI, 20, 26; *cf.* también XI, 28, 37.

[33] *Serm.* 142, 3.

[34] *Ib.*

[35] *Ib.*

[36] *Vid.* sobre la creencia en espíritus *Ep.* 194, 11.

[37] *Conf.* XI, 29, 39.

[38] *Ioan. Ev.* XX, 11.

[39] *Conf.* IX, 4, 10.

[40] Para la importante discusión acerca del no ser del tiempo, *vid. Ioan. Ev.* XXXVIII.

[41] *De v. rel.* XXIX, 72.

[42] *Conf.* I, 13, 21.

[43] *Ioan. Ev. tr.* 51, 10.

[44] *De trin.* XIV, 14, 18.

[45] *Cfr. Civ. Dei* XII, 1: «un ser cuya felicidad brota de su propia bondad, en lugar de brotar de la bondad de otro, no puede ser infeliz, pues no puede perderse a sí mismo».

[46] *Serm.* 330, 3.

[47] *Retr.* I, 6, 4.

[48] *Serm.* 378.
[49] *En. in Ps.* 85, 6.
[50] *Serm.* 158, 9.
[51] *Soli.* I, 6, 13.
[52] *Doctr. christ.* I, 4, 4.
[53] *En. in Ps.* 105, 13.
[54] *Doctr. christ.* I, 38, 42.
[55] *Ib.* I, 3, 3.
[56] *Ib.* I, 4, 4.
[57] *De mor. eccl.* I, 9, 15.
[58] *Doctr. christ.* I, 31, 34.
[59] *Soli.* I, 6, 13.
[60] *Doctr. christ.* I, 39, 43.
[61] Esta idea se expresa en la mayoría de los casos por medio de citas bíblicas; *vid.* por ejemplo *Ioan Ev.* XLI, 13.
[62] *De div. quaest. 83,* 36, 1, 2.
[63] *Ep. Ioan.* IX, 2.
[64] *Ioan. Ev.* XLI, 10.
[65] *En. in Ps.* 79, 13.
[66] *Ep. Ioan.* IX, 5.
[67] *Civ. Dei* XIV, 9.

III. EL ORDEN DEL AMOR

La libertad futura, anticipada en *caritas*, hace de guía y criterio último de la recta comprensión del mundo y la recta estimación de todo lo que en él hay —de las cosas igual que de las personas—. Qué deba y qué no deba ser deseado, y quién deba y quién no deba ser amado, se decide en referencia al futuro anticipado, como también lo hace el grado de deseo y de amor que debe ponerse en todo lo que sucede en el presente. El futuro anticipado establece el orden y la medida del amor *(dilectionis ordo et mesura)* [1]. De acuerdo con san Agustín, siempre hay un orden jerárquico del amor. En la medida en que es un orden mundano, existe, pues, una jerarquía natural a la hora de dar amor —están primero nuestros parientes próximos, luego nuestros amigos, y finalmente la gente que no conocemos—[2].

Como romano, san Agustín llama a la conducta recta de los hombres en el mundo «virtud», «su virtud». En su obra política *La Ciudad de Dios*, afirma que «una definición breve y verdadera de virtud es el orden del amor»[3]. La diferencia entre la jerarquía mundana y el orden que surge del futuro anticipado es que, en la primera, a las cosas o personas amadas se las ama y desea por mor de ellas mismas —aunque pueda variar el grado de intensidad—. El orden constituido por el futuro anticipado prescribe, en cambio, que no se ame o desee a nada ni a nadie por mor de sí mismo: «Todo hombre en cuanto hombre debe ser amado por mor de Dios, y Dios por mor de sí mismo»[4].

Desde el punto de vista del futuro anticipado, el mundo no sólo no es eterno, sino que nunca existe por mor de sí mismo. De aquí que la

actitud apropiada del hombre hacia el mundo no sea el «disfrute» *(frui)* sino el «uso» *(uti)*. Los hombres deberían usar el mundo libremente, con la misma independencia que caracteriza a un maestro artesano en el uso de los medios y las herramientas. La relevancia de medios y herramientas viene determinada por el propósito último de quien las usa. Y así, el mundo, que está uncido al «por mor de», recibe su significado del propósito que anima a quien lo usa. Visto en esta perspectiva, el mundo es puesto en un orden definido: el orden de la importancia relativa que tienen los medios de cara a un determinado fin. Y dado que es el hombre, el usuario, quien decide sobre medios y fines, este orden no es «objetivo» —no está determinado por el mundo—, sino que es «subjetivo», antropocéntrico. Justo como el hombre es por mor de Dios, es el mundo por mor del hombre. El amor como deseo determina la relación del hombre con una cosa *(res)*, o sea, con todo lo que existe. El amor al mundo, guiado por un propósito último transmundano, es así esencialmente secundario y derivativo. En su afanarse por el «bien supremo», que no es de este mundo, el mundo y su «objetividad» independiente han caído en el olvido, pese a que el propio sujeto del amor pertenece al mundo. Desde el futuro absoluto, al que *caritas* le urge a entregarse, el hombre retorna necesariamente al mundo que existe en el presente, para encontrar en él que el mundo ha perdido su significado original y que, al amarlo o desearlo, el hombre ya no lo ama o desea por mor del mundo mismo. Con el futuro absoluto, no obstante, el hombre ha adquirido también un punto de referencia que está en principio fuera del propio mundo, y que en consecuencia puede ahora servir de principio regulador de todas las cosas intramundanas, así como de las relaciones que las conectan entre sí. El hilo conductor unitario de esta regulación es el «bien supremo», mientras que el objeto de la regulación es el mundo existente. Vimos anteriormente cómo en la búsqueda de su propio yo la existencia del hombre se vuelve ella misma objeto de anhelo y deseo; es decir, se vuelve una «cosa» que es amada como si tuviese existencia objetiva, como si fuese una «vida verdadera» fuera de la vida presente. Tal «reificación» de la existencia se completa precisamente con su proyección a un futuro de estabilidad atemporal. Quien retorna del futuro absoluto en orden a regular el mundo contemplará su misma existencia presente como una «cosa» entre cosas, que ha de encajar adecuadamente con el resto de lo que existe.

A fin de comprender plenamente las consecuencias de esta operación, debemos ser conscientes de que *amor sui*, el amor a sí mismo, puede adoptar en san Agustín dos sentidos muy diferentes. El «amor al yo» que da pie a la búsqueda perpleja de sí («Me he convertido en una cuestión para mí mismo») es enteramente diferente del amor a sí mismo que, carente de perplejidad, resulta de la *caritas* ordenada[5]. Pues no es únicamente el mundo sino también el yo, el que en beneficio del futuro es entregado al olvido en el presente. Sobre la actitud del hombre hacia su propio yo no decide en primer término ni el amor ni el odio que el yo se tenga a sí mismo, sino que amor u odio son casi resultados automáticos de la estimación general del mundo al que el yo pertenece en el presente. Las fuentes de estimación son el «bien supremo» y la regulación ordenada que de él se desprende, y en esta ordenación el «yo» es como todo lo demás: una mera cosa que usar para la vida verdadera por venir. El hecho de que el mundo se vuelva relativo arrastra consigo al individuo, en la medida en que éste se «ve» a sí mismo como parte del mundo que está fuera de él y como objeto de su propio afán. En el amor que surge de ese orden, la negación pseudocristiana de sí se convierte en una realidad efectiva y operativa, como regulación de una vida humana que en *caritas* se halla sometida al bien supremo.

En el orden que se desprende del futuro absoluto, todo lo regulado nos hace frente sólo como algo meramente existente. Quien lleva a cabo la regulación, de cuya objetividad para con el mundo y para consigo mismo sale garante la anticipación amorosa del bien deseado, no está ya afectado ni por el mundo ni por sí mismo. Y desde esta objetividad descomprometida determina lo que debe ser amado. El propio amor es una mera consecuencia de esta determinación. Y dígase lo mismo del grado, de la intensidad de amor que ha de ponerse en el objeto según la asignación a cada objeto de su lugar propio dentro del orden. Todo es amado en la medida en que le corresponde ser amado, ni más ni menos: «Vive, pues, justa y santamente quien es un honrado tasador de las cosas; pero éste es el que tiene el amor ordenado, de suerte que ni ame lo que no debe amarse, ni deje de amar lo que debe, ni ame más lo que merece amor menor»[6]. En consecuencia, san Agustín entiende el mandato «Ama al prójimo como a ti mismo» en su sentido literal: «El amor al prójimo encuentra su medida en el amor a uno mismo», y quien «ama a su prójimo más que a sí mismo» es culpa-

ble de una trasgresión[7]. En este contexto el amor a uno mismo y al prójimo se encuentra, obviamente, en curiosa contradicción con la definición original del amor como deseo que persigue una cosa por mor de sí misma, que se ve afectado por ella y depende por tanto de ella. En cierta medida, la dificultad es menos patente en el texto latino que en mis traducciones, por cuanto la traducción latina del Nuevo Testamento griego acertó a acomodar los tres términos griegos para amor —*eros, storgé, agápe*— con los correspondientes latinos *amor, dilectio, caritas*[8]. Es verdad, como apunta Gilson, que el uso agustiniano de estos términos es «bastante flexible»[9]. Frecuentemente los usa como sinónimos e incluso acentúa en repetidas ocasiones la sinonimia[10]. San Agustín tenía a su disposición, sin embargo, tres términos donde nosotros contamos sólo con uno, o a lo sumo dos: amor y caridad. De manera general, y aun sin coherencia plena, usa *amor* para designar el deseo y el anhelo (es decir, para el amor en su sentido más amplio, menos específico); *dilectio* para designar el amor a uno mismo y al prójimo; y *caritas* para designar el amor a Dios y al «bien supremo». Pero, por dar un único ejemplo de la incoherencia terminológica de san Agustín, él mismo distingue ocasionalmente también entre *caritas* lícita y *caritas* ilícita[11]. Una dificultad aún mayor se plantea, no obstante, si nos preguntamos por qué el hombre, existiendo en el futuro absoluto y anticipándolo, usando el mundo y todo lo que contiene (incluyendo su propio yo y su prójimo), tendría que establecer esa forma destacada de relación que está implícita en todas las formas de amor y que se requiere explícitamente del cristiano: «Amarás al prójimo como a ti mismo». Claramente no hay respuesta a esta cuestión en el marco conceptual presente, como no sea el mandamiento divino mismo, que aparecerá entonces como *deus ex machina*. Pero esto no significa que el amor al prójimo no tenga ningún lugar en el pensamiento agustiniano. Por el contrario, lo volveremos a encontrar en un contexto enteramente diferente como la versión específicamente cristiana y particularmente explícita de la ley natural, prerreligiosa, secular de no hacer a otros lo que no quisiéramos que nos hicieran a nosotros *(quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris)*.

Este amor que ha mostrado su preferencia por el orden recto no puede ya entenderse, sin embargo, como anhelo y deseo, toda vez que su dirección no la determina ningún objeto particular sino el orden general de todo lo que es. El orden incluye al amante, aunque como

orden del amor reciba su denominación desde el punto de vista del propio hombre, del amante. La jerarquía aquí en cuestión distingue lo que está sobre nosotros *(supra nos),* lo que está junto a nosotros *(iuxta nos)* y finalmente lo que está por debajo de nosotros *(infra nos).* Sobre nosotros está, claro es, el Ser Supremo, que debe ser máximamente amado, y por debajo de nosotros está nuestro cuerpo, que debe ser mínimamente amado[12]. Lo que está sobre nosotros es el «bien supremo» que, en consecuencia, se debe amar por mor de él mismo; mientras que todo lo demás —nuestros propios yoes, nuestros prójimos, nuestros cuerpos— debe ser amado por mor de lo supremo: «Que toda otra cosa digna de amor que nos sorprenda, sea llevada al curso del ímpetu entero de amor»[13]. Ahora bien, dado que este «bien supremo» es visto en la perspectiva del futuro absoluto de uno mismo, el orden resultante sigue ligado a mi propio yo. En el orden del amor no está incluido todo, sino sólo lo que mantiene alguna relación conmigo. Y esta relación se establece en la comunidad *(societas)* de todos los que, como yo mismo, sólo pueden alcanzar la felicidad en referencia a Dios y «al bien supremo», y que por ello son «los más próximos a mí» *(proximi),* mis verdaderos prójimos. Una relación similar establezco también con mi cuerpo como el elemento propio de mi existencia terrena. Hay por tanto una diferencia entre el mero uso del mundo *(uti)* en la completa alienación de él y este amor que también se dirige al mundo aunque no se permita el disfrute de sus objetos por mor de ellos mismos *(frui):* «No todo lo que debe usarse ha de ser amado, sino sólo lo que, por una cierta comunidad con nosotros, guarda relación con Dios, como un hombre o un ángel; o bien lo que (...) guarda relación con nosotros mismos, como nuestro cuerpo»[14]. Ángel, hombre y cuerpo: «lo que somos y lo que está por debajo de nosotros nos pertenece por ley inalterable de la naturaleza»[15]. En este punto del análisis se hace manifiesto, pues, que las categorías agustinianas de oposición: oposición entre uso y disfrute *(uti* y *frui),* entre medios y fin, han dejado de ser las adecuadas y que en realidad estamos tratando de un tipo de amor que ya no puede comprenderse o definirse como anhelo. Obviamente, sólo lo que está sobre mí o bajo mí podía encajar en este esquema. Lo que está junto a mí y próximo a mí, yo mismo y mi prójimo, no está para ser «usado» ni para ser «disfrutado». Este otro amor sólo puede en realidad explicarse en un marco enteramente distinto, que presentaremos y discutiremos más ade-

lante (*vid. infra*, Parte Segunda, cap. 3, y Parte Tercera). En el marco del amor como deseo, tales relaciones nos conciernen sólo en la medida en que también ellas vienen ordenadas desde fuera, o sea, desde el punto de vista del «bien supremo». Y no es un accidente el que la exposición coherente de un marco conceptual unificado —con el amor definido siempre, explícita o implícitamente, como anhelo— tope en este punto con dificultades considerables y no pueda mantenerse aislado de otros marcos conceptuales diferentes. La fuerte influencia de la terminología estoica o neoplatónica en el pensamiento temprano de san Agustín se venga aquí del pensador, y el resultado produce tanta más confusión cuanto que estos «conceptos formales se mantienen inmodificados a lo largo de todas las etapas» de su evolución intelectual[16]. Al extremo de que cuando san Agustín habla de la búsqueda del yo y del amor al yo y lo concibe en términos del ideal de autarquía o autosuficiencia, no puede sino acabar en un ideal de absoluto aislamiento e independencia del individuo respecto de todo lo que es «externo» al yo y sobre lo que el yo no tiene ningún poder. Y esto «externo» incluye no sólo a mis «prójimos» sino también a mi propio cuerpo: una alienación del mundo que es mucho más radical, pues, de lo que requiere la ortodoxia cristiana, más incluso de lo que en ella es posible.

El orden agustiniano del amor implica que todas las relaciones que trascienden del mero uso de realidades mundanas tienen carácter enteramente derivado. Estas otras relaciones, dado que san Agustín nunca negó su carácter fáctico, constituyen para él una fuente de verdadera perplejidad. Pues sus intentos de incorporar a este marco conceptual el amor al prójimo —la relación con el mundo específicamente cristiana—, no vienen dictados exclusivamente por su adhesión a la tradición escritural cristiana. La proyección de la felicidad y el cumplimiento al futuro absoluto, con la consiguiente imposibilidad de perfección en el presente, es más bien lo que le devuelve al problema de cómo vivir en este mundo. La noción de una pura autosuficiencia en el «disfrute» que cabe esperar del futuro es de origen estoico y neoplatónico, pero no así la noción de este mismo futuro ni la posibilidad de ordenar el presente desde el punto de vista de un futuro absoluto —ambas resultan, más bien, impropias tanto del estoicismo como del neoplatonismo—. Cierto que en la medida en que el futuro es anticipado en el deseo, el «bien supremo» es traído al presente y puede regir y regular la vida en este

mundo. Pero con ello el hecho de la muerte, que apartará absolutamente al hombre del mundo y de su existencia presente, no queda empequeñecido. El hombre no puede alcanzar ni perfección ni felicidad mientras viva en este mundo. Sólo puede tender a ambas, poner todo su empeño en la empresa *(extentus esse),* y luego aceptar el mundo. Y el orden del amor prescribe las reglas, por así decir, con que lograr esta reconciliación provisional con el mundo y con el presente. Pero este amor bien ordenado, que dimana del futuro absoluto, está llamado al fracaso mientras se suponga que sigue siendo *amor*—o sea, deseo y cuidado de algo por su propio bien—. El amor a mi prójimo es a lo sumo una consideración secundaria para un deseo cuya meta trasciende a la humanidad y al mundo, la existencia de los cuales encuentra justificación sólo en la medida en que se los puede «usar» por mor de algo radicalmente diferente y radicalmente separado.

En el orden del amor, el prójimo ocupa un lugar junto a mi propio yo, es decir, está en el mismo nivel que yo en la jeraquía tripartita; de ello se sigue que debo «amarlo como a mí mismo». Ocupa ese lugar dentro del orden porque *es* como yo: también él puede «disfrutar de Dios» *(Deo frui).* Es, pues, mi prójimo sólo en la medida en que ha entrado en la misma relación que yo con Dios o con el futuro absoluto. Los hombres con quienes convivo en este mundo pueden entonces dividirse en aquellos a quienes ayudo en este esfuerzo sostenido y aquellos que me ayudan a mí: «De todos los que, junto con nosotros mismos, son capaces de disfrutar de Dios, nosotros amamos, bien a quienes ayudamos, bien a quienes nos ayudan»[17]. El acento en este amor al prójimo está puesto en la ayuda mutua, y tal insistencia es el signo más claro de que el amor permanece sometido a la categoría del «por mor de», que descarta un encuentro por derecho propio con mis congéneres humanos (en su realidad mundana concreta y en la relación mundana concreta que tengan conmigo). San Agustín es consciente del problema que esto crea en el ámbito de las relaciones humanas y del peligro —cabría decir— de degradar a los hombres a meros medios para un fin. «Es una gran cuestión» —observa— «la de si los hombres deberían disfrutar los unos de los otros o si deberían usar los unos de los otros, o si ambas cosas.» Y no sin cierta reticencia propone una conclusión: «Pues si amamos a alguien por mor de él mismo, lo disfrutamos; si lo hacemos por mor de algo distinto, lo usamos. Pero tengo para mí que el otro debe-

ría ser amado por mor de algo distinto. La vida feliz se basa en lo que debe ser amado por sí mismo; y lo que constituye esta vida feliz no está aún a nuestra disposición, aunque la esperanza de alcanzarlo nos consuele en el presente»[18]. La esperanza de que se trata se actualiza en el amor y al mismo tiempo determina el orden del amor. Lo que significa que el amor es derivativo, que se deriva de esta esperanza. No es el amor el que me revela el ser de mi prójimo; lo que yo deba a mi prójimo es cosa decidida de antemano de acuerdo con un orden que el amor no ha establecido y sigue sin establecer. El establecimiento del orden que asigna a cada cosa su lugar apropiado sólo puede originarse en el exterior y provenir de él, y esto exige una objetividad y una ausencia fundamental de compromiso con las entidades particulares así ordenadas. El «exterior» es el futuro absoluto que la esperanza anticipa. Y la ausencia de compromiso u objetividad de este «amor bien ordenado», que está en flagrante contradicción con la esencia misma del amor en todas sus formas, se pone muy singularmente de relieve cuando san Agustín trata de explicar en este marco el mandato de amar a los enemigos. Y afirma: «Así llega a ocurrir que amamos incluso a nuestros enemigos, pues no los tememos, por cuanto no pueden arrebatarnos lo que amamos»[19]. Justamente es esta ausencia de temor la que no se inspira en el amor. Ya vimos, por el contrario, que lo que hace insoportable el amor definido como deseo es el temor constante a perder su objeto, temor que ha de acompañar al amor. El amor bien ordenado presupone, en cambio, que el amante no corre ya peligro; su apetito se ha calmado; ama a los hombres en cuanto tales, no por ser hombres singulares sino por «tener almas racionales que hasta en los ladrones son objeto de mi amor»[20]. Semejante objetividad viene a señalar, en suma, a quien se ha hecho indiferente al mundo y a sí mismo. Y una consecuencia de las extrañas dialécticas que comporta la equiparación del amor con el deseo es que con ella se hace real de manera eminente el olvido de uno mismo. La pseudocristiana negación de sí alcanza su cima. A la cuestión: «¿Quién es mi prójimo?» (*Proximus quis* —literalmente: «¿quién es prójimo a mí?—»), san Agustín responde indefectiblemente: «Todo hombre» *(Omnis homo)*. Una respuesta que es equívoca. Puede significar literalmente que todo el mundo me es próximo, y que no tengo derecho a elegir ni derecho a juzgar, y que todos los hombres son mis hermanos. Pero puede también significar que todo miembro de la espe-

cie humana me es igual de cercano, o sea, no ya todo hombre en su concreta unicidad sino más bien en el sentido en que todo hombre comparte con todos los demás la cualidad máximamente abstracta de ser humano: «Amo a los hombres porque son hombres» y no animales[21]. Es más, «quien vive de acuerdo con Dios (...) no odiará a un hombre por su vicio ni amará al vicio por el hombre, sino que odiará el vicio y amará al hombre»[22]. O en otras palabras, amará a su vecino con la sublime indiferencia de no tomar en cuenta quién es él en persona o qué es él. En ningún caso puede este amor al prójimo determinarse como deseo o anhelo. No obstante lo cual, san Agustín tenía que dar cuenta del amor al prójimo en este primer marco terminológico. El resultado fue que hubo de declarar derivativo el amor y hubo de pretender que en la relación con un objeto deseado no hay más alternativa que el uso *(uti)* o el disfrute *(frui)*. Lo cual aboca, claro está, a una degradación del amor, que contradice el lugar central que el amor ocupa en el pensamiento agustiniano[23]. El amor a mi prójimo, o en general el amor entre seres humanos, dimana de una fuente enteramente distinta del apetito y del deseo. Un nuevo concepto de amor, que rastrearemos en los capítulos siguientes, entra así en escena.

•

Notas

1 *De trin.* VIII, 8, 12. *Vid.* también I, 27, 28 («amor bien ordenado») y *Civ. Dei* XV, 22 para la definición de la virtud como el orden del amor.

2 *Doctr. chirst.* I, 28, 29.

3 *Civ. Dei.* XV, 22.

4 *Doctr. christ.* I, 27, 28.

5 *Conf.* X, 33, 50.

6 *Doctr. christ.* I, 27, 18.

7 *De mend.* 6, 9.

8 *Civ. Dei* XIV, 7. *Cf.* Harnack, «Der Eros in der alten christlichen Literatur», en: *Sitzungsbericht der preussischen Akademie der Wissenschaften* (1918), p. 85.

9 Étienne Gilson llama la atención sobre esta «flexibilidad» en la terminología agustiniana en: *op. cit.*, p. 177 nota 2.

10 *Civ. Dei* XIV, 7.

11 *Serm.* 349, 1-3; *vid.* también Gilson, *op. cit.*, pp. 177-178.

12 *Doctr. christ.* I, 23, 22.

13 *Doctr. christ.* I, 21.

14 *Ib.* I, 23, 22.

15 *Ib.* I, 26, 27.

[16] *Vid.* las interesantes observaciones de Hans Jonas en relación con la terminología agustiniana referente a la libertad, en: *Augustin und das paulnische Freiheitsproblem: Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee* (1930, reimpreso en Gotinga en 1965), p. 23.

[17] *Doctr. christ.* I, 29, 30.

[18] *Ib.* I, 22, 20.

[19] *Ib.* I, 29, 30.

[20] *Soli.* I, 7. *Vid.* también *Doctr. christ.* I, 2, 7, 28 y III, 16, 24.

[21] *Soli.* I, 7.

[22] *Civ. Dei* XIV, 6.

[23] Gunnar Hultgren discute esta dificultad fundamental en su importante estudio *Le Commandement d'Amour chez Augustin: Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400* (París, 1939): «La concepción de la *beata vita* que encuentra su término en Dios como *summum bonum* no ayuda a san Agustín a resolver el problema del amor al prójimo. Y aunque la distinción *frui-uti* tiene como punto de partida el amor en cuanto aspiración a la felicidad, es patente que la definición de todo amor distinto del amor a Dios como una 'utilización' —definición que resulta lógicamente de esa distinción— implica en realidad la introducción de una nueva noción de amor que no cabe derivar únicamente del esquema eudemonista. Estas dificultades y esta falta de claridad nos obligan a afrontar de otro modo el problema, y a probar si es posible encontrar una explicación y una solución del mismo en una forma diferente de afrontar el *summum bonum*». En este último punto es en el que yo discreparía de Hultgren. Pienso, y espero mostrar, que es justamente la noción de Dios como *summum bonum* la que crea la dificultad.

PARTE SEGUNDA:
CREADOR Y CRIATURA.
EL PASADO RECORDADO

I. EL ORIGEN

En el contexto conceptual de la Parte Primera, en que el amor se definió como deseo, el hombre extraía del futuro la orientación de su conducta en el mundo presente. Su modo de existir en el presente era la esperanza y la anticipación. Pero gracias al amor podía anticipar la posesión del «bien supremo», y podía, como retornando de la eternidad, establecer objetivamente el orden y la medida del deseo que debe ponerse en las cosas de este mundo. Esta ordenación orillaba, sin embargo, el amor originario a uno mismo y, con él, el amor al prójimo. Pues por más que todos los deseos no sólo apunten a algo sino que se refieran retrospectivamente al sujeto que busca la felicidad, la consecución anticipada del «bien supremo» del hombre, que está en el futuro absoluto, cancela el amor a uno mismo y con ello invalida todos los criterios y motivaciones presentes del amor y del deseo. Emergía de este modo la peculiar incongruencia de que el mandamiento «Ama a tu prójimo como a ti mismo» se revela carente de sentido mientras el amor se defina como deseo, es decir, como una emoción cuyo objeto reside por definición en el futuro. De lo que podemos concluir que la definición «el amor es un tipo de anhelo» es inadecuada. Todos los deseos parecen contar, muy al contrario, con un tipo de amor que es no desiderativo. Con el fin de sorprender este tipo de amor en su contexto apropiado, y así poder distinguirlo del contexto del deseo, volvamos ahora una vez más sobre la proposición original «amor es deseo».

Vimos que el anhelo es una combinación de «apuntar a» y de «remitir retrospectivo» (*vid. supra*, Parte Primera, cap. I). Apuntamos a aque-

llo que esperamos que nos hará felices. Y como somos mortales, no podemos esperar ninguna posesión segura de lo que deseamos, sea ello lo que fuere, ya que la vida misma, presupuesto de toda felicidad, no es objeto de nuestra posesión. Por tanto, el anhelo siempre ha de quedar frustrado, dado que se orienta por esta noción de felicidad presente. De aquí que una vida determinada por el deseo, si es que se comprende a sí misma, deba proyectar la «vida feliz» deseada a un futuro absoluto, atemporal, como un «bien» que nunca posee pero que le cabe esperar únicamente de fuera de ella misma. Dicho en otras palabras, los deseos de los hombres mortales, si no han de ser enteramente vanos, han de perder, en el proceso mismo de deseo, su referencia original al yo que desea, dada la completa falta de confianza que este yo inspira. El deseo debe acabar en olvido de sí (*vid. supra*, Parte Primera, cap. I). Olvido de sí que en absoluto significa liberación de los deseos o apertura a una relación con cosas o personas que estuviera libre del afán de poseerlas; significa, al contrario, que la persona entera se ha vuelto deseo y se «tiende» hacia el futuro perdiendo con ello el poder de sostenerse a sí misma, perdiendo la remisión retrospectiva al yo y a su noción presente de felicidad. El horizonte de la experiencia humana queda ahora delimitado en rigor por el futuro, única dimensión de la que esperar el «bien» o el «mal» relevantes.

Ahora bien, esta dirección total, franca, hacia el futuro, aunque parece seguirse lógicamente de la estructura del deseo, omite, o más bien margina el sencillo hecho de que en orden a desear la felicidad debemos saber en qué consiste, y el de que el conocimiento del objeto deseado precede necesariamente a la urgencia de poseerlo. En el contexto del deseo, tal conocimiento aparece como la «remisión retrospectiva» al yo en virtud de la cual el hombre apunta a lo que desea, sea ello lo que fuere. Dado que este marco se orienta de forma exclusiva por el futuro, en él se omite el carácter temporal del conocimiento que precede al deseo. Un conocimiento que, desde el punto de vista del deseo, señala retrospectivamente hacia el pasado del que brota la noción misma de una «vida feliz» que el hombre pueda entonces desear y luego proyectar al futuro.

Sólo puedo buscar una cosa de cuya existencia yo tengo alguna clase de conocimiento. Para san Agustín este conocimiento se guarda en la memoria del hombre, la cual se equipara a la autoconciencia como

tal: «Así como llamamos *memoria* a la facultad de recordar cosas pasadas, así podemos también, sin absurdo, llamar *memoria* a lo que en el momento presente capacita a la mente para tenerse presente a sí misma, de tal modo que la mente pueda entender en virtud de su propio pensamiento»[1]. San Agustín aproxima la forma en que yo recuerdo algo que, así y todo, escapa a mi memoria, con la forma en que conozco, y posiblemente amo o deseo, lo que estoy buscando. Si lo hubiese olvidado del todo, no lo reconocería, no sabría siquiera que he olvidado algo[2]. Lo cual puede entenderse fácilmente en el caso de «imágenes corporales», en que sólo se requiere un esfuerzo de la voluntad para volver a poner ante mí la imagen de esa ciudad de Cartago que yo había visto antes. Con todo, «es sin duda maravilloso *(mirabile)* que la mente tenga que ver en sí misma lo que en ningún otro sitio vio antes», por ejemplo «lo que significa ser justo»[3]. Del mismo modo, nosotros que buscamos la vida feliz y que no tenemos forma de saber cómo es tal cosa, sabemos lo suficiente de su posible existencia como para buscarla y desearla. Sabemos de la vida feliz sabiendo que sería imposible si la inmortalidad fuese incompatible con la naturaleza humana[4]. El conocimiento de la posible existencia de la vida feliz se da a la conciencia pura antes de toda experiencia, y garantiza nuestro reconocimiento de la vida feliz si es que alguna vez la encontramos en el futuro. Para san Agustín este conocimiento de la vida feliz no es simplemente una idea innata, sino que está depositado de modo específico en la memoria como sede de la conciencia. Por tanto, este conocimiento señala hacia el pasado; proyectándose hacia el futuro absoluto, la felicidad está garantizada por una suerte de pasado absoluto, pues el conocimiento de este pasado absoluto, que está presente en nosotros, no puede explicarse verosímilmente por ninguna experiencia tenida en este mundo. La posibilidad de un recuerdo tal se vuelve plausible con ayuda de un análisis de la forma en que opera la memoria en general. San Agustín se pregunta cómo es que recuerdo la «vida feliz», y se contesta: «¿Se parece a la forma en que recordamos el gozo? Quizá sí, pues incluso cuando estoy triste recuerdo la alegría, como recuerdo la vida feliz cuando soy desgraciado. Mas yo nunca vi, ni oí ni olí ni saboreé la alegría con un sentido corporal. La experimenté en mi mente cuando me regocijé y el conocimiento de ella se fijó a mi memoria»[5]. La naturaleza de la memoria consiste, en consecuencia, en trascender la experiencia presente y albergar

el pasado, igual que la naturaleza del deseo es trascender el presente y extenderse hacia el futuro. Pues todos los hombres aspiran a la felicidad y ninguno puede pretender «no tener experiencia de ella, [pues] la reconoce en su memoria siempre que oye las palabras 'vida feliz'»[6].

En este análisis, sobre el que descansa parcialmente el argumento de un posible recuerdo extramundano, san Agustín está haciendo una afirmación precisa sobre este modo de recuerdo. La vida feliz no es recordada como pura y simplemente pasada, carente por ello de relevancia ulterior en el presente. La vida feliz, en la medida en que es recordada, forma parte esencial del presente e inspira nuestros deseos y expectativas de cara al futuro. Lo que importa del hecho de recordar el gozo cuando estamos tristes, es que tenemos esperanzas en un eventual retorno del gozo, igual que al recordarlo en un estado de gozo nos tememos, más bien, que sea la tristeza la que pueda volver. Sólo en la medida en que la «vida feliz» es recordada a la luz de esta potencialidad específica, puede ella convertirse en guía última de todo empeño humano. Sólo porque tiene verdaderamente que trascender la vida presente en este mundo, puede el recuerdo convertirse en garante de un futuro trasmundano. «¿Dónde entonces, y cuándo, experimenté mi vida como feliz, para que pueda ahora recordarla?» Pues siempre que recordamos una cosa, «no juzgamos que sea una novedad, sino que en la rememoración hacemos la aserción de que ella es, en efecto, lo que se había dicho». Por tanto, cuando busco a Dios o busco la vida feliz, «me muevo en el espacio de mi memoria y no [los] encuentro fuera de ella»[7]. La función de la memoria es «presentar» (hacer presente) el pasado, y privar al pasado del carácter de algo definitivamente ido. La memoria deshace el pasado. El triunfo de la memoria consiste en que, presentando el pasado y privándolo en cierto sentido del carácter de algo definitivamente ido, transforma el pasado en una posibilidad de futuro. Lo que ha sido puede ser otra vez —así dice nuestra memoria en la esperanza o el temor—: «De este mismo depósito abundante, yo combino, pues, con las cosas pasadas unas u otras imágenes de las cosas —sean cosas experimentadas de manera efectiva, sean creídas a partir de las experimentadas—, y de ello infiero acciones futuras o hechos y esperanzas futuros, pensando sobre todo ello como si fuera presente»[8]. Esto muestra con claridad que el deseo no flota libremente, surgido como de ninguna parte. Nuestro anhelo y las relaciones que por medio de él estable-

cemos, parecen estar en nuestro poder, pero en verdad el anhelo y sus relaciones dependen de una remisión previamente dada cuyo objeto cayó en el olvido por obra de la dirección exclusiva del deseo hacia el futuro. La memoria abre así el camino a un pasado trasmundano como fuente original de la noción misma de vida feliz. La búsqueda de esta vida no se transforma con ello en deseo anhelante del «bien supremo». Al contrario, «si un alma débil demanda ser feliz, debe preguntarse *de dónde* es que un alma santa es feliz»[9].

Así, pues, la cuestión no gira ya, en este contexto, sobre los fines y sobre el «a dónde» iré yo a parar, sino sobre los orígenes y sobre el «de dónde» vengo yo; ya no sobre la facultad de desear, sino sobre la facultad de rememorar. El deseo está dirigido en verdad a un futuro trascendente, trasmundano, porque descansa en último término en el deseo de eterna vida feliz. De manera análoga, la rememoración está también dirigida a un pasado trascendente y trasmundano —o sea, al origen de la existencia humana como tal—, porque entraña un conocimiento que está necesariamente antes de todo pasado determinado. Pues la rememoración en san Agustín es primariamente recogimiento, «recogerme de la dispersión». A este recogimiento no lo guía meramente un amor desiderativo del bien supremo que es Dios, sino «el amor de Tu amor», que ni es ni podría ser objeto del deseo[10]. La búsqueda del origen empieza por el recogimiento de la dispersión. Y el *amor amoris Dei*, a instancias del cual el recogimiento que recuerda se aplica a su tarea, presupone ya la relación con Dios que el simple *amor Dei*, el anhelo de Dios, buscaba establecer. Recordar el pasado y recogerme a mí mismo de la dispersión es lo mismo que «confesarme». Y lo que lleva a la rememoración, al recogimiento, a la confesión, no es el deseo de «vida feliz» (aunque sólo en la dimensión de la memoria pueda la propia felicidad ser descubierta y pueda, sobre todo, garantizarse su legitimidad), sino que lo es la búsqueda del origen de la existencia, la búsqueda de Aquel que «me hizo a mí». Por ello, trascendiendo las facultades perceptivas —que compartimos con los animales— y ascendiendo gradualmente a «Aquel que me hizo», alcanza san Agustín «los campos y palacios de la memoria»[11]. Y en la memoria encuentra la noción de «vida feliz», que coincide con la del origen de su propio ser y que es como tal la quintaesencia de su propio ser. El futuro absoluto resulta ser el pasado último, y el modo de alcanzarlo requiere la rememoración. Recordando un pasado

que es anterior a todas las posibilidades de experiencia terrena, de experiencia mundana, el hombre, que fue creado, que no se hizo a sí mismo, encuentra el límite extremo de su propio pasado —el *de dónde* propio suyo—. La dependencia del deseo *(appetitus)* de la aspiración general a la felicidad implica así un modo más profundo y fundamental de dependencia humana, un modo que el deseo, cuando opera de acuerdo con su propio sentido fenomenológico, no acierta nunca a detectar. Comprender esta dependencia y sus consecuencias es la tarea de este capítulo.

La dependencia en cuestión se manifestó con anterioridad en el hecho de que el deseo remita retrospectivamente al yo y no se limite a apuntar hacia el bien deseado. Y en ello consiste la dependencia del ser creado respecto del Creador. Que el hombre en su deseo de ser feliz dependa de una noción de felicidad que nunca pudo experimentar en su vida terrena, y que tal noción tenga además que ser la única instancia determinante de su conducta terrena, sólo puede significar que la existencia humana como tal depende de algo externo a la condición humana que nosotros conocemos y experimentamos. Y comoquiera que el concepto de felicidad está en nosotros merced a una conciencia que se equipara a la memoria (o sea, comoquiera que la felicidad no es idea «innata» sino idea *recordada*), esto «externo a la condición humana» significa de hecho algo *anterior* a la existencia humana. El Creador es, en efecto, ambas cosas: anterior al hombre y externo al hombre. El Creador está *en* el hombre sólo en virtud de la memoria del hombre, que le mueve a desear la felicidad y con ella una existencia que dure por siempre: «Pues yo no sería, mi Dios, no existiría en absoluto, si Tú no estuvieras en mí», es decir: si no estuvieras en mi memoria[12]. «Tú, Señor, que vives por siempre y en quien nada muere, pues desde antes del comienzo de los siglos y desde antes de que pudiera decirse *antes* Tú *eres*, y en ti están fijas las causas de todas las cosas cambiantes y los inmutables orígenes de todo lo mudable, y viven en ti las razones sempiternas de todo lo que es irracional y temporal»[13]. Sólo al remitirse retrospectivamente la existencia mortal a su fuente inmortal encuentra el hombre creado la instancia determinante de su ser. Pues en el Creador que «lo hizo a él», la «razón de hacer al hombre» debe necesariamente preceder al «acto de creación» y debe sobrevivirlo[14]. Todo acto particular de amor recibe su significado, su *raison d'être*, del acto retrospectivo de remitir-

se al comienzo original, ya que la fuente en que las razones son sempiternas *(rationes sempiternae)* contiene la «razón» última e imperecedera de todas las manifestaciones perecederas del existir. «Así, mientras que no todo ser creado puede ser feliz (...), el ser creado que sí tiene capacidad de serlo no puede alcanzar la felicidad por sí mismo pues fue creado de la nada, sino por medio de Aquel que lo creó»[15].

Es importante reparar en que el hombre, aunque «fue hecho de la nada», no proviene de la nada o de nadie. La causa de la existencia del hombre es Aquel que *es.* Si el hombre retorna a allí de donde vino, encuentra a su Creador. Negarse a este retorno *(redire)* es «orgullo» *(superbia):* «Quede confundido, a la hora de retornar [a su origen], quien se jactaba de no retornar. El orgullo le impidió entonces el retorno del alma. (...) El alma que se apartaba de sí está siendo llamada a sí misma. Y cuando el alma se apartó de sí, se alejó también de su Señor»[16]. Como el «retorno a sí mismo» es un acto de recogimiento recordatorio, es idéntico a un retorno al Creador. El hombre se ama a sí mismo al vincularse a Dios como a su Hacedor. Así como el significado del deseo, del afán de «vida feliz», dimana de una memoria que, ya sea vagamente, llama al hombre desde una región trascendente, así el sentido de la criatura, en su condición de creada, dimana de una fuente que precede a su creación, o sea, del Hacedor que la hizo. Pues el origen, como Creador que antecede al objeto creado, ha existido siempre. Y ya que la criatura nada sería sin esta fuente, su relación con su origen es su protoinstauración como ser consciente. La circunstancia de que el hombre no se haya hecho a sí mismo sino que haya sido creado implica que la plenitud de sentido de la existencia humana reside fuera de ella y la antecede. La condición de ser creado *(creatum esse)* significa que esencia y existencia no son lo mismo en la criatura. El Ser Supremo *(summe esse),* que al crear al hombre le confiere ser, es también el «Ser Primordial» *(primitus esse)* en el sentido de que es primero y de que, comparado con él, todo lo demás es segundo y derivado[17]. El «retornar a Dios» es, por tanto, la única forma de poder «retornar a sí» una cosa creada. «Pues si deseas más y más ser, te irás aproximando a lo que es en el más alto grado»[18]. O en otras palabras: «Verás que cuanto menos te hayas aproximado a lo que es en el más alto grado, tanto más miserable eres. Y si pierdes de vista lo que *es* en el más alto grado podrás incluso llegar a creer que hubiese sido mejor no ser en absoluto que

tener este ser miserable. Pero tú quieres ser porque eres de Aquel que es en el más alto grado»[19]. La diferencia entre «la especie de los mortales racionales» y los otros seres creados como «las bestias, los árboles, las piedras», está en que los mortales racionales tienen conciencia, o sea memoria, y en que pueden por ello retrotraerse a su propio origen[20]. Sólo cuando se re-establece esta conexión puede decirse de una cosa creada que verdaderamente *es*. Sin ella, la existencia del hombre, como la del mundo, es enteramente perecedera, y para san Agustín va de suyo que el Ser verdadero y la condición perecedera se excluyen mutuamente[21]. De aquí que diga que «el hombre es algo en tanto en cuanto se adhiere a Aquel que lo hizo hombre. Pues si el hombre se retira de Dios, es nada»[22]. Tal adhesión no es cuestión de voluntad y decisión libre, sino que expresa una dependencia inherente al hecho de ser creado. Y aunque también el deseo hace dependiente al hombre —que viene a depender del objeto deseado (*vid. supra*, Parte Primera, cap. 2)—, esta dependencia del deseo surge de la inadecuación específica de la vida y está siempre determinada desde el futuro, del que el hombre espera el «bien» o el «mal» en la esperanza o el temor. Esta otra dependencia del hombre, en cambio, no descansa en la anticipación y no apunta a algo distinto, sino que reposa exclusivamente en la remembranza y remite retrospectivamente al pasado.

Dicho de otro modo, el hecho decisivo definitorio del hombre como ser consciente, como ser que recuerda, es el nacimiento o la «natalidad», o sea, el hecho de que hemos entrado al mundo por el nacimiento. El hecho decisivo definitorio del hombre como ser desiderativo era la muerte o la mortalidad, el hecho de que dejaremos el mundo con la muerte. Temor a la muerte e inadecuación de la vida son las fuentes del deseo. Gratitud por el don absoluto de la vida es, en cambio, la fuente del recuerdo, pues incluso en la desdicha se celebra la vida: «Ahora eres desdichado y aun así no quieres morir, no por otra razón que por querer vivir». Lo que últimamente aquieta el temor a la muerte no es la esperanza o el deseo, sino el recuerdo y la gratitud: «Da gracias por querer ser como eres, pues podrías ser librado de la existencia que no quieres. Pues tú quieres ser y no quieres ser desdichado»[23]. Esta voluntad de *ser* bajo cualquier circunstancia es la señal distintiva de la religación del hombre a la fuente trasmundana de su existencia. A diferencia del deseo del «bien supremo», tal religación no depende en rigor de una volición;

más bien caracteriza a la condición humana como tal. Las reflexiones agustinianas sobre la condición humana en el contexto de la relación Creador-criatura provienen directamente de la enseñanza judeo-cristiana, y son patentemente mucho más originales que las consideraciones más convencionales en torno al deseo y al temor que se discutieron en la Parte Primera, cap. 1.

Todo lo creado existe en el modo del devenir: «cielos y Tierra proclaman que han llegado a ser, ya que cambian y sufren alteraciones». Dado que el verbo *fieri* (devenir, llegar a ser) es también la forma pasiva de *facere* (hacer), «llegar a ser» y «ser hecho» son virtualmente idénticos en san Agustín. En contraste, el Creador «es verdaderamente porque permanece sin cambio»[24]. Como tal, el Creador es por principio anterior a todo lo demás *(ante omnia)*. Nada «en Él está llegando a ser» y todas las cosas, en cuanto están en Él, «son sempiternas»[25]. Sólo las cosas que son en el modo del devenir remiten a algo que precede a su existencia y está *antes* que ellas: pues «lo que no ha venido al ser y sin embargo *es*, no contiene en sí nada que no estuviera antes»[26]. Las cosas creadas, en cuanto han venido a la existencia, cambian y sufren alteraciones. Su venir a la existencia fue ya el primer cambio, el del no-ser al ser, y la ley del cambio presidirá en adelante todos sus destinos. En rigor, su modo de ser no es ni el ser ni el no-ser, sino algo intermedio; ellas no son sin más sino que son sólo en relación con algo distinto: «Mientras que [Dios] permanece en sí mismo, todo lo que está fuera de Él debe volver a Él». Vimos que este retorno es una capacidad que sólo los seres humanos tienen, «ya que toda criatura lleva en su interior la limitación y el fin *[terminus]* de su naturaleza por el hecho de no ser lo que Él es»[27]. Dios es el Ser inmutable e inalterable, de modo que el hombre creado está vinculado al Ser que constituye esencialmente la viva antítesis de su propio modo de existir. No obstante lo cual, el hombre encuentra en esta oposición su propio ser, a la manera en que todas las mesas que cambian y perecen tienen su «verdadero ser» en la noción o modelo de la «idea» de mesa *(sempiterna ratio)*. Cuando la vida se contempla en su mudanza como viniendo a la existencia y como yéndose, y por tanto como ni siendo del todo ni no siendo del todo, la vida existe en el modo de la relación. En este sentido la vida humana no posee el Ser del que procede; pues «habiendo sido hecha de la nada, puede ser deficiente» y no poseer la nada de la que fue hecha[28]. Pero dado que

hasta la condición mutable sólo puede existir sobre la base de un Ser inmutable («sin un bien inmutable no habría bienes mudables»)[29], la vida humana existe en relación con el Ser.

Una vez llamada a la existencia, la vida humana no puede volverse nada: «El espíritu que se aparta del bien supremo pierde su cualidad de espíritu bueno, pero no la cualidad de ser espíritu»[30]. No importa, con todo, cuán estrechamente se adhiera la vida humana al «bien supremo»: ella nunca «llegará a ser» el Ser verdadero, o sea: eterno, inmutable, autosuficiente[31]. En rigor, la existencia humana no *es* en el sentido absoluto, lo que por supuesto no significa que «sea» nada. La existencia humana consiste más bien en actuar y comportarse de una u otra manera, siempre en movimiento, oponiéndose así a toda forma de «perduración eterna cabe sí» *(permanere in se)*[32]. Todo lo creado es visto a imagen de esta vida humana que sale de la nada y corre a la nada. Al punto de que ni siquiera este precario modo de existencia es nada, pues existe vinculado a su origen. El rasgo distintivo de la vida humana es el poder adoptar de forma explícita esta referencia y el poder atenerse a ella en *caritas* (*vid. supra*, Parte Primera, cap. 2). Pero la referencia como tal no depende de lo que el hombre haga o deje de hacer en *caritas* o *cupiditas*, sino que es un elemento constitutivo de la existencia humana, indiferente a la conducta del hombre.

Esta vinculación de la existencia humana —que «está en relación con»— se actualiza en forma de imitación. El imitar, como la remisión al propio origen, es característica general de la existencia humana antes de que pueda convertirse en modo de vida conscientemente adoptado. Ni la perfidia podría existir sin remitirse al Ser Supremo y sin imitarlo: «Todos los que se han alejado de Ti y se vanaglorian de sí mismos en tu contra, a Ti te imitan perversamente, e incluso imitándote así, demuestran que Tú eres el Creador de todo lo que hay». ¿Acaso el orgullo *(superbia)*, vicio de vicios por querer imitar a Dios en lugar de servirlo, «no imita Su majestad»? ¿Acaso no es «perversa» esta imitación de Dios precisamente por querer ponerse donde está Dios, es decir, por querer «elevarse sobre todo»?[33].

Tal perversión puede provenir de la nada de que el hombre fue hecho. Pero para san Agustín se trata de una perversión del ser que es constitutiva del vicio y del pecado, y no de una caída en la nada, aun cuando en ocasiones llame a los actos malos de esta especie «los que

aproximan a la nada» *(appropinquare nihilo)*: «El hombre no se abandona tanto como para ser nada (...), sino como para aproximarse a la nada».[34] La conducta del hombre, como opuesta al Ser Supremo en que ser y actuar coinciden en la simplicidad del Uno, está determinada de punta a cabo por la imitación: «Ser no es otra cosa que ser uno. Por tanto, en la medida en que algo alcanza la unidad, en esa medida es (...), pues las cosas simples son por sí mismas. Lo que no es simple imita, empero, la unidad por la armonía de sus partes, y éstas existen en la medida en que consiguen tal imitación»[35]. Dicho brevemente, la imitación pertenece en primer término a las estructuras básicas que rigen la conducta humana, de suerte que hasta lo que parece deserciones de ella debe entenderse como meras perversiones. En segundo término, la imitación puede actualizarse de forma explícita en el amor: «Amaban creyendo; imitaban amando»[36].

No es sólo la condición perecedera, sino también la temporal la que aparece como estigma de todas las cosas creadas. Únicamente los seres humanos, que saben que nacieron y saben que morirán, actualizan esta temporalidad en su misma existencia. Dios «fue siempre y es» y será; mientras que «nosotros no fuimos y somos» y no seremos[37]. Otras cosas existieron, pero ya no son; o existirán pero no existieron y ahora no existen. En todos estos casos la esencia precede a la existencia: «Pues la esencia *(ratio)* que se establece como cosa creada antecede en la palabra de Dios a la criatura que se establece en el ser»[38]. La creación entera tuvo un comienzo, dado que es pero no fue. Y todo lo que empezó a ser existe en el modo del devenir. Por tanto, la creación entera está sujeta a mudanza: no ha sido siempre lo que es, sino que ha llegado a serlo.

San Agustín distingue entre comienzo del mundo y comienzo del tiempo, ambos existentes antes del hombre y antes del comienzo del hombre. Al comienzo del mundo lo llama *principium*; al del hombre *initium*. *In principio* hace referencia a la creación del Universo: «En el principio creó Dios los cielos y la Tierra» (Gn 1,1). En cambio, *initium* hace referencia a que comenzaron a existir «almas»: no ya criaturas vivientes, sino seres humanos. Y san Agustín indica que «este comienzo en modo alguno existió antes. En orden a que hubiese tal comienzo, fue creado el hombre antes del cual nadie había». Es más, el hombre fue creado en el tiempo, pero el tiempo mismo fue creado simultáneamen-

te con el mundo, a saber: a la vez que el movimiento y que el cambio. No es sólo que el tiempo sea impensable sin la existencia de «alguna criatura con cuyo movimiento el tiempo pueda pasar», sino que el movimiento es impensable sin la noción del tiempo que pasa[39]. Más aún, ese comienzo que fue creado con el hombre evitó que el tiempo y el Universo creado como un todo girasen eternamente en círculo sobre sí mismos, sin propósito y sin que nada nuevo aconteciera nunca. Fue, en suma, por mor de *novitas*, en cierto sentido, por lo que fue creado el hombre. El hombre es capaz de actuar como iniciador y capaz de incoar la historia de la Humanidad porque puede conocer su «comienzo» u origen, porque puede hacerse consciente de él y recordarlo.

Todo lo que tiene un inicio, en el sentido de que con ello empieza una nueva historia *(initium,* y no *principium),* también debe tener un fin, y en consecuencia no puede verdaderamente *ser.* El que «es y es verdaderamente (...), es sin inicio (*initium*) y sin fin»[40]. El hombre, en cambio, «está simultáneamente en la vida y en la muerte; es decir, en la vida que vive mientras no le es arrebatada del todo, pero en la muerte en que ahora mismo está ya muriendo mientras la vida se le está yendo»[41]. Su fin empieza a trabajarle por dentro desde el inicio mismo de su ser. Esta vida que, aproximándose a la muerte, es y no es al mismo tiempo, tiene a la vez como fuente al Ser eterno. Visto en la perspectiva de la vida humana, el Ser tiene como rasgo sobresaliente el haber sido antes de iniciarse la vida, el haber de ser cuando la vida haya pasado y el encontrarse por tanto delante de la vida también en el futuro. El Ser se relaciona con la vida humana como el «de dónde» del que viene la vida y como el «a dónde» a que va, y el Ser es «antes» *(ante)* que el hombre, en el doble sentido del pasado y del futuro.

Por el recuerdo el hombre descubre esta doble «anterioridad» respecto de la existencia humana. Como vimos (*vid. supra*, Parte Primera, cap. 1), la memoria tiene la función de evocar el pasado y de hacerlo presente a la mente. En este proceso de re-presentación, el pasado no sólo ocupa un sitio entre otras cosas presentes, sino que es transformado en una posibilidad futura. Recordando la alegría pasada, podemos esperar su retorno en el futuro, igual que el recuerdo de las penas del pasado nos infunde el temor a un desastre inminente. Tal es la razón de que el retorno al origen propio de uno *(redire ad creatorem)* pueda al mismo tiempo entenderse como una referencia anticipatoria del fin propio de

uno *(se referre ad finem).* Mientras que inicio y fin no coincidan, la doble «anterioridad» no cobra su significado justo. Para la persona que se vuelve al pasado absoluto, el Creador que la hizo, el «de-dónde-vino» de la persona, se revela en sí mismo idéntico al «a-donde-va» de la persona. La eternidad postulada del Ser hace así intercambiables inicio y fin en la referencia de la criatura temporal a su propia existencia. Como el Ser es «inmutable», es simultáneamente límite último del más remoto pasado y del más distante futuro. El Creador permanece por siempre idénticamente el mismo, independiente de su creación, sea lo que fuere lo que en ésta ocurra. Su eternidad no es un modo temporal distinto, sino que es en rigor ausencia de tiempo. Tampoco sus «operaciones» pueden entenderse temporalmente, según «intervalos de tiempo», salvo que se diga que todas están aconteciendo «al mismo tiempo» *(simul)*[42].

La imagen temporal de esta ausencia de tiempo en que consiste la eternidad, es el presente, el «hoy» sempiterno, y este presente absoluto coincide, claro está, con el pasado absoluto tanto como con el futuro absoluto. La existencia del hombre está determinada por las tres dimensiones del tiempo, y, sobre ello, por el hecho mismo de haber venido a la existencia *(fieri),* y, sin embargo, el hombre sólo puede reunir la extensión del tiempo por medio de la memoria y la expectativa. Al así hacer, une en un todo su propia existencia, que de otro modo no sería más que una sucesión ordenada de intervalos temporales. Por medio de esta composición mental que le salva de la «distracción», o sea, de disolverse en la sucesión de los momentos, el hombre se aproxima al «hoy» sempiterno, al presente absoluto de la eternidad. La memoria saca su gran potencial *(vis)* del hecho de que el pasado no esté perdido para siempre y de que el recuerdo pueda devolverlo al presente[43]. Lo que da unidad y totalidad a la existencia humana es la memoria y no la expectativa (no la anticipación de la muerte, por ejemplo, como en el planteamiento de Heidegger)[44], pues a nuestras expectativas y deseos los impulsa lo que recordamos; hay un conocimiento previo que está guiando las expectativas y los deseos. Al hacer presente al pasado y al futuro —o sea, a la memoria y a la expectativa que de ella se deriva— y al mantenerlos presentes, es el presente en que coinciden lo que determina la existencia humana. Y esta posibilidad da al hombre una participación en la «inmutabilidad»; el más remoto pasado y el más distante futuro no son sólo, objetivamente hablando, la doble «anteriori-

dad» unitaria de la vida humana, sino que pueden ser actualizados como tales en vida del hombre. Sólo el hombre, y ningún otro ser mortal, vive vuelto hacia su origen último mientras va viviendo hacia la frontera última de la muerte. Dado que por el recuerdo y la anticipación puede concentrar su vida entera en el presente, el hombre puede así participar de la eternidad y ser «feliz» ya en esta vida. Pues «la felicidad por la que el alma misma se hace feliz no se produce sino por participación en esa vida que vive para siempre, que no está sujeta a cambio y que tiene sustancia eterna; esto es, por participación en la vida que es Dios»[45]. La presentación de pasado y futuro en que ambos coinciden aniquila el tiempo y la sujeción del hombre a él.

El resumen de todo lo anterior es entonces el siguiente. El hombre inicia la búsqueda de su propio ser diciéndose «me he vuelto un problema para mí mismo»[46]. La búsqueda de su ser propio surge de su condición de ser creado y ser dotado de una memoria que le dice que no se hizo a sí mismo. Por ello, la búsqueda de su ser es de hecho la búsqueda de su origen, búsqueda del Creador de la criatura. En la búsqueda, que tiene lugar en la memoria, el pasado retorna al presente y la añoranza de un retorno al origen pasado se vuelve deseo anticipatorio de un futuro que hará nuevamente accesible el origen. O dicho en otras palabras, merced a la búsqueda que el hombre emprende de su propio ser, inicio y fin de la vida se hacen intercambiables.

Este fenómeno de la intercambiabilidad del inicio y el fin de la vida humana da lugar a tres cuestiones. Primera: ¿cuál es la concepción agustiniana del ser de acuerdo con la cual puede determinar «el verdadero ser» *(vere esse)* del hombre como un todo omnienglobante que aparece al hombre en la doble «anterioridad» del pasado absoluto y el futuro absoluto? Segunda: ¿qué propiedad de la vida en el tiempo dentro de este mundo permite al hombre, al volverse sobre sí *(redire ad se),* descubrir algo que de ninguna manera puede experimentar en el mundo? Pues «el verdadero ser» del hombre creado nunca es inmanente a la vida temporal mundana; su verdadero ser antecede por principio a este mundo, y la fuente de la creación es la que no pertenece al mundo. Tercera: ¿qué tipo de mundo es éste al que nace el hombre creado y al que a la vez pertenece y no pertenece?

En el pensamiento agustiniano, la primera cuestión y las dos últimas reciben respuesta en contextos completamente heterogéneos, y que, en

cierta medida, son mutuamente excluyentes. La comprensión agustiniana del ser proviene de la concepción griega que identifica el ser con el ser siempre, con el perdurar, por cuanto «lo que es hace referencia a lo que permanece»[47]. El ser así entendido no es, como veremos, otra cosa que la estructura eterna del Universo. A la comprensión agustiniana del mundo la guía, en cambio, la enseñanza cristiana que concibe toda existencia mundana como creada, negando con ello su perduración. San Agustín se guía también por la distinción específicamente cristiana entre mundo y Universo, donde el primero se concibe como el mundo humano constituido por los hombres[48]. La dificultad surge de estas dos asunciones heterogéneas: de un lado, la búsqueda humana del ser recibe respuesta en la estructura total del Universo del que el hombre mismo es parte. Del otro lado, en la visión cristiana de la creación, el hombre, al decirse «me he vuelto un problema para mí mismo», ha empezado a preguntarse por sí desvinculado del mundo y a la busca del verdadero ser. Nuestra tarea presente es mostrar cómo la definición agustiniana del Creador y la eternidad en el sentido de la doble anterioridad brota de estas dos intenciones diametralmente opuestas que san Agustín tiene que reconciliar. Como es de esperar, encontraremos que en la relación Creador-criatura la visión cristiana del mundo es con mucho la más importante, la decisiva. Lo cual, sin embargo, no basta para desdeñar la deuda que san Agustín mantiene con la filosofía griega, y que se hace notar ante todo en su concepción del Universo. De hecho, sólo desviándose del marco conceptual cristiano pudo san Agustín llegar a su noción de la doble «anterioridad».

De acuerdo con la tradición filosófica griega tal como san Agustín la conoció, el ser significa el cosmos en integridad, pues permanece idénticamente el mismo por siempre, sin perjuicio de la variación de sus partes. Toda parte del Universo *es* sólo en la medida en que es una parte del ser, en la medida en que participa del todo y encaja en él, y «la parte que no se conforma a su todo específico está fuera de lugar». La función de las partes es componer el todo y mantenerlo en movimiento *(agere),* y la cumplen «dejando de ser y sucediéndose» unas a otras, creciendo y desapareciendo, de suerte que las partes nunca existen simultáneamente[49]. Igual que «una casa grande no coincide, obviamente, con la grandeza» sino que recibe su grandeza de participar en la grandeza —la cual ha de ser, pues, previa a todas las cosas que luego llamamos

grandes—, así el cosmos entero, que es el ser, es «previo a y superior en mucho» a todo lo que *existe* por participación en él[50]. El Universo visto como creación de Dios ha de entenderse, en realidad, como conteniendo todas las cosas simultáneamente, pues «Dios creó todas las cosas a la vez» y todas ellas están existiendo de una manera oculta, «igual que todos los elementos que con el tiempo forman un árbol se encuentran de manera invisible en la semilla misma y [en este sentido] son simultáneos» en el todo de la creación[51]. Con todo, las partes en cuestión, que llegan a la existencia y luego la abandonan, no son conscientes de esta simultaneidad. Tampoco los hombres, como partes del todo que son, pueden contemplar nunca el todo: «Dondequiera que te vuelvas y mires, verás partes»[52]: «Nosotros mismos, por causa de nuestra mortalidad, estamos sumidos en una parte [del orden del Universo] y no podemos percibir el Universo en que las partes que nos perturban encajan de manera adecuada y correcta»[53]. Para san Agustín, las distintas dimensiones temporales de las partes del Universo surgen de esta inconcebible simultaneidad.

En este contexto, la mortalidad del hombre no es más que un caso especial de la temporalidad de las partes del Universo. Y la temporalidad no se basa en la condición mudable y transitoria del hombre, sino en la relación entre las partes y el todo. El tiempo existe porque la simultaneidad se despliega para las partes bajo aspecto de secuencia. En todo lo que no es eterno, el *simul*, el «todo a la vez» de la eternidad, se transforma en un curso, en una secuencia. Pero la eternidad es la estructura esencial del todo, o sea, del Universo. Pues aunque el Universo ha sido creado y ha tenido comienzo, y por ello también ha de perecer y llegar a su fin, san Agustín no está en absoluto seguro de que alguna vez vaya a suceder «una destrucción total». San Agustín cita a Pablo, 1 Cor 7,31-32: sólo «la figura de este mundo», o sea, este mundo tal como nos aparece, «pasa, mas no así su naturaleza [intrínseca]».[54] En otras palabras, lo que perdura con independencia del ir y venir de las partes es el todo armonioso e imperecedero en que las partes tienen su sitio. Si la secuencia es el modo en que el todo aparece a las partes, el tiempo es el modo en que el hombre lo comprende. Escribe san Agustín: «Se empeñan en saber de lo eterno, pero su corazón mariposea por entre las cosas cambiantes del pasado y del futuro y es vano. ¿Quién podrá detenerlo [al corazón] y quién lo fijará de modo

que por un momento se aquiete y por un momento capte el resplandor de la eternidad que está por siempre quieta, y de modo que la compare con los momentos del tiempo que nunca paran quietos y vea que es incomparable? Que vea el corazón que un tiempo largo no podría serlo sino por composición de múltiples movimientos transitorios que no pueden extenderse a la vez *[simul]*, y que, sin embargo, en la eternidad nada puede ser transitorio pues el todo es presente; mientras que ningún tiempo está nunca presente en totalidad. Y que vea el corazón cómo todo pasado es empujado desde el futuro, y todo futuro sigue al pasado, y todo pasado y todo futuro son creados y fluyen de lo que es siempre presente»[55].

Tal es la forma en que el ser eterno, concebido como el Universo siempre-presente, aparece a las partes que lo integran, partes que llegan al ser y dejan de ser. Sólo la especie, el género humano pero no los hombres individuales, participa de la simultaneidad del Universo, y sólo la especie como tal es, de algún modo, de la misma naturaleza que el Universo. De hecho el género humano existe sólo bajo la forma de hombres individuales. Y si tal es el modo en que la eternidad «opera» *(agere)*, es la existencia, y no la esencia, lo que en el Universo se actualiza por medio del tiempo. Lo cual vale asimismo a propósito de la vida humana: la vida existe por medio de «las acciones del hombre que son las partes de ella». Mas esta vida, en la medida en que se la cree eterna, ha de tener el mismo carácter de simultaneidad original que tiene el ser (el Universo)[56].

Esta interpretación trae consigo graves consecuencias para la comprensión de la vida humana. El todo es por definición la totalidad omniabarcadora, y como tal es indiferente a sus partes. En su inmutabilidad, el todo constituye a las partes, que no tienen sentido fuera de la integración en el todo *(totum)*. En esta relación entre el todo y sus partes, la secuencia de las partes en cuya virtud el todo existe carece de importancia. Con lo cual la vida humana se ve privada de la unicidad e irreversibilidad en que los cursos temporales se suceden del nacimiento a la muerte. Tales cursos o secuencias temporales son partes que existen, sólo porque la vida terrena carece de simultaneidad, porque es temporal. En esta perspectiva, el ser se equipara al Universo y es el todo omniabarcador en que no hay tiempo; es el presente eterno que expone todas las cosas simultáneamente y que abarca así las partes en su

transitoriedad temporal. Dado que ninguna parte de este Universo, ninguna vida humana, ninguna parte de ninguna vida humana, puede poseer una significación autónoma suya propia, en esta totalidad no puede haber «mal» *(malum);* hay sólo «bienes» *(bona)* en su justo orden, que pueden *parecer* males —sólo parecerlo— a la perspectiva fugaz del individuo *(singulum).* Pero la bondad como cualidad no procede de las cosas particulares en sí mismas, sino que es el Universo el que otorga a éstas la bondad: «Hasta las cosas particulares son buenas porque la belleza admirable del Universo consta de todas ellas. (...) En este Universo hasta lo que es llamado un mal, está bien ordenado y puesto en su justo lugar, y nos invita, de manera incluso más eminente, a las cosas buenas, que pueden agradarnos más y ser más dignas de alabanza cuando se las compara con las cosas malas»[57]. ¿Pues acaso no han sido creadas por Dios todas las cosas? ¿Cómo podría Dios haber creado el mal? «[Dios] hizo todas las naturalezas, no sólo las que perseveraron en la virtud y la justicia, sino también las que cayeron en pecado; y éstas últimas las hizo no de modo que tuvieran que pecar, sino de modo que pudieran enriquecer el Universo tanto si deseaban pecar como si no»[58]. Como ocurre con el Universo, el ser no es ni la suma total de las partes ni puede ser fácilmente equiparado con Dios como el Creador —que, claro está, llevó a cabo la creación desde fuera de ella—. Como lo era para los griegos, el ser es para san Agustín la estructura del Universo que dura por siempre y es eternamente legal y es armonía de todas sus partes. La interpretación adecuada de la maldad, nada fácil tampoco de alcanzar, resulta entonces la siguiente: «El perverso que se ha hecho así por su propia voluntad y ha perdido el universo que poseía por obediencia a los mandatos de Dios, todavía permanece integrado *(ordinatus)* [como parte en el todo], de manera que quien no quería actuar de acuerdo con la ley, actúe así por ley»[59]. Es perverso, en otras palabras, quien trata en vano de escapar a la armonía predeterminada del todo. La estructura de esta armonía omniabarcadora es la que «está impresa en nosotros como ley eterna», igual que está impresa en todo ente singular, de modo que el mejor hombre es «el hombre bien ordenado» al todo *(homo ordinatissimus)*[60]. Cuando san Agustín dice en el mismo contexto que todo lo que «en la ley temporal es justo y legal se deriva de la ley eterna», no está pensando necesariamente en Dios como legislador eterno, sino más bien en que las leyes

que determinan los movimientos y acciones de las partes se derivan con necesidad de la ley del todo que las abarca.

Es difícil exagerar la enorme influencia que este concepto del ser como Universo omniabarcador ejerció en el pensamiento agustiniano. De la manera más manifiesta posible se advierte en los pasajes en que la perfección del hombre o de otros seres creados se hace derivar del Creador y no del ser como tal. Pues hasta en un contexto tan notoriamente cristiano, se hace notar ese otro pensamiento, estrictamente «griego»; como en el siguiente texto: «La perfección de cada cosa no reside tanto en el Universo cuya parte es, cuanto en Aquel por medio del cual la cosa es y en quien el propio Universo existe»[61]. Si el hombre no es más que parte del Universo y no tiene relación directa con Dios como su Creador, mal podrá, obviamente, «retornar» a su origen *(redire)* o «remitirse» a él *(referre se)*. Y de hecho san Agustín apenas usa estas expresiones en los contextos en que el ser o el Universo son objeto de examen. La parte de un todo no tiene un inicio al que pueda remitirse. El Universo, cuya universalidad nunca puede ser comprendida por la parte, no es un origen sino el orden superior en que la parte se integra. Como tal, el Universo es el marco eterno que determina, pero no crea, la estructura de la parte y las demás propiedades de ésta[62]. El orden universal es como es por toda la eternidad, y así lo es también lo que en él queda ordenado, por mucho que los seres individuales puedan entrar y salir del Universo, crecer y perecer en su singularidad. Precisamente por su condición perecedera, la parte puede ser intercambiada y sustituida en todo tiempo; la parte se limita a existir en orden a «la belleza del todo» *(pulchritudo universitatis),* no por mor de sí misma. Por tanto, un yo individual, tal como el hombre lo tiene, está a la vez encerrado y perdido en la simultaneidad eternamente idéntica del Universo. Aquí el «antes», la anterioridad en el sentido del Creador, ha perdido su sentido. Si tanto el hombre como su vida son partes de un todo omniabarcador, no puede decirse de ninguno de ambos que tenga origen, y su mortalidad se vuelve irrelevante.

Estas especulaciones sobre el ser que es siempre y sobre el Universo son de origen platónico. El concepto agustiniano del mundo pertenece en parte a una tradición que va de Platón a Plotino. El problema del comienzo del Universo, que tanto llena de perplejidad a san Agustín —pues sabe de un comienzo cierto del Universo debido al Creador—,

había preocupado a esta tradición desde su mismo arranque. En *Timeo*, Platón declara categóricamente que el cosmos «ha venido a ser, iniciándose en un determinado comienzo»; y añade: «Es una dura tarea hallar al hacedor y padre de este universo, y de encontrarlo, sería imposible comunicárselo a todo el género humano». Platón, sin embargo, no se interesa por este hacedor que moldeó el mundo siguiendo algún modelo eterno, y que en verdad se parece más a un artesano humano que a un Creador divino. Lo que interesa a Platón es el modelo, que es suficientemente accesible al entendimiento humano y «comprensible por el discurso racional (...) siempre de un mismo modo»[63]. En Platón encontramos así tres factores que dan cuenta del Universo: el hacedor, el modelo, el producto. Según Platón, es el modelo lo que no tiene comienzo, lo que es «eterno» *(aidion)* y sin cambio. El producto, por el contrario, ha venido al ser, tiene un comienzo; es eterno por «imitar» el modelo según el que fue modelado, estando por lo demás en cambio constante. El producto es, en este sentido, eterno devenir[64].

Mientras que en Platón «imitación» significa claramente la dependencia respecto del modelo que está por encima de hacedor y producto, en san Agustín, y únicamente en él, «la imitación» pasa a indicar la dependencia respecto del Creador. San Agustín era bien consciente de esta importante diferencia: para él el devenir nunca puede ser eterno, como lo es en Platón[65]. Y si para san Agustín el propio tiempo fue creado, teniendo inicio y habiendo de tener fin, para Platón el tiempo, aun cuando traído al ser, es «imagen móvil de la eternidad» y consiste en el movimiento perpetuo de los cuerpos celestes[66]. Es verdad que el Universo (el cosmos) no es sino la «imagen» de la eternidad del verdadero ser, en que no hay devenir ninguno; de modo que el Universo no es ni autónomo ni independiente de la eternidad. Por el contrario, el cosmos y todas sus múltiples partes reciben el ser del Uno (son *kath' hen*)[67]. Pero la «imitación» garantiza al Universo su ser eterno, bien que en la forma de un cambio sempiterno. El Universo no es una mera «copia»: es un espejo que refleja el verdadero ser. Este devenir, en la medida en que dura también por siempre *(aeí)*, es independiente de su propio inicio. Tal *aión* permanece como el «patrón» o «paradigma» eterno *(parádeigma)* mientras que el cosmos (al que aquí y en todo *Timeo* se denomina «el Cielo») «ha sido y es y será perpetuamente por todo tiempo»[68].

En el análisis de Aristóteles el cosmos platónico ya no tiene comienzo, ya lo ha perdido. Aristóteles sostiene que el Universo entero «es único y eterno, su existencia entera no tiene comienzo ni fin, conteniendo y abrazando el tiempo infinito»[69]. El cosmos mismo se equipara al «mantenimiento en unión» de todas sus posibles variaciones *(sístasis* versus las *diathéseis)*. Estas variaciones, comoquiera que tienen lugar en los cuerpos *(sómata),* se encuentran limitadas y son por tanto cambiantes. Pero el todo es anterior a sus partes y puede sobrevivir a su ir y venir, es decir, a su posible cambio. Escribe Aristóteles: «Con anterioridad al devenir, siempre existió este 'mantenerse-unido' que lo precede y del que no podemos decir que cambió, ya que nunca empezó a ser»[70]. El todo, el orden de los cuerpos celestes, no tiene comienzo ni fin, pues se mueve en movimiento circular. Se mueve eternamente «en torno a la Tierra»[71]. No hay ningún patrón eterno que esté más allá del todo y que confiera al todo por «imitación» la eternidad, sino que ésta es inherente al todo. Pues, tal como Aristóteles lo formula explícitamente en argumento contra Platón: «Si, como se dice en el *Timeo*, los elementos se movían sin orden antes de que el cosmos empezase a ser, entonces su movimiento o les era impuesto o era conforme a su naturaleza. Pero en este último caso el cosmos tenía necesariamente que existir ya»[72]. En otras palabras: en orden a que el caos pueda tornarse cosmos, el orden mismo del cosmos, o sea, lo que lo hace cosmos, debe existir ya de algún modo. Que es sólo otro modo de afirmar que es impensable un comienzo del cosmos.

El último representante del pensar filosófico griego sobre el ser y el Universo, y para san Agustín el más importante, fue Plotino, cuyo pensamiento reproduce frecuentemente de manera literal[73]. También Plotino está convencido de que el cosmos es eterno, sin principio ni fin: «Que el cosmos nunca empezase a ser —cosa que sería absurda, como se ha señalado—, nos da confianza en su futuro»[74]. El devenir es de nuevo una «imitación» y, dado que imita al ser eterno, el propio devenir es sempiterno y dura por siempre. En consecuencia, el mundo «no tuvo comienzo ni acabará». Todas las cosas particulares y los organismos individuales están insertos, como partes, en el orden *(taxis)* del todo, pese a que su constitución propia es por entero diferente de la del todo. El cosmos como un todo está bajo la ley de permanecer por siempre tal cual es, mientras que las partes tienen una tendencia cen-

trífuga y están unidas al todo por un lazo que no surge de su propia naturaleza. Pero ocurre que no hay ningún lugar al que las partes puedan escapar. Esta disparidad sella el destino del hombre en el cosmos: «Si una de estas partes se mueve de acuerdo con su naturaleza, hace sufrir a aquellas cuya naturaleza propia es contraria a ese movimiento. Las que no pueden soportar el orden del todo, perecen (...), pues no pueden escapar al orden. (...) Si, en cambio, pudieran encajarse en el orden propio del todo, no sufrirían en absoluto por causa del todo»[75]. La razón de la importancia singular de Plotino en el pensamiento propio de san Agustín estriba en que Plotino, a diferencia de sus predecesores antiguos, sí se interesa primariamente por el destino del hombre en este cosmos eterno. De aquí que Plotino se plantee la cuestión del origen del mal, asunto que no reviste gran interés ni para Platón ni para Aristóteles, pero que a san Agustín le resulta insoslayable. El punto en que san Agustín se separa de Plotino es su comprensión de la «imitación». Ya que para él «imitación» no es lo mismo que devenir en cuanto tal. Todas las criaturas están sujetas al devenir, pero en el pensamiento de san Agustín la imitación es característica exclusiva del hombre. La noción plotiniana del mal, que no debe «pensarse sino (...) como bien menor y como continua disminución»[76], resuena en todo caso en la mayoría de las discusiones agustinianas de la cuestión. De manera similar, el concepto general del Ser como «el orden del todo» (el plotiniano *táxis tou holou*) y el de los hombres como partes de este Ser es decisivo en el concepto agustiniano del «hombre bien ordenado», que san Agustín opone al hombre malo como «parte» que se ha vuelto perversa por no «conformarse con su todo»[77].

Un giro en el concepto de mundo *(mundus)* se produce cuando en los escritos agustinianos tardíos esta visión del cosmos oriunda de la tradición griega deja de ser el centro de la problemática. Es lo que ahora pasamos a considerar. Pues a propósito del mundo, san Agustín escribe también: «Así, pues, nada ocurre en el mundo por azar. Establecido lo cual, parece seguirse que todo lo que ocurre en el mundo lo hace en parte la acción divina y en parte nuestra voluntad»[78]. Por nuestra voluntad participamos, pues, de acontecimientos que suceden en el mundo. Y en la medida en que las cosas suceden también como resultado de la acción divina, Dios no es ya el Uno eterno y omniabarcador que engloba nuestro ser y nuestras acciones, sino que su relación con nosotros es

partim-partim. El mundo es el lugar en que ocurren cosas. Fuera del mundo está, en un cierto sentido, quienquiera que las haga, sea el hombre, sea Dios. Pero en todo caso, los acontecimientos en el mundo los co-constituye el hombre que habita el mundo. ¿Qué es, pues, este mundo en sí mismo? «Ya que 'mundo' es el nombre que se da no sólo a esta fábrica de cielo y Tierra que Dios hizo; sino que los habitantes del mundo también son llamados 'el mundo' (...); todos los amantes del mundo también son llamados 'el mundo'»[79]. El mundo está hecho de los que lo aman. El concepto es, pues, doble: primero, el mundo como creación de Dios (como cielo y Tierra), creación que precede a todo amor al mundo; y segundo, el mundo humano como lo que se constituye por el habitar y amar el mundo *(diligere)*[80]. Lo que «ocurre por nuestra voluntad» hace de cielo y Tierra un mundo en este segundo sentido. Al constituirse el mundo, el mundo es hecho por vez primera, pero no sale de la nada como en el caso de la creación. Es más bien de la fábrica hecha por Dios *(fabrica Dei),* de la creación predada, de donde el hombre hace el mundo y se hace a sí mismo parte integrante del mundo. Pues «¿por qué se llama a los pecadores el mundo? Porque aman el mundo, y amándolo habitan el mundo; igual que al hablar de 'una casa', nos referimos tanto al edificio como a los que lo habitan»[81]. Lo que ocurre por nuestra voluntad se guía por el amor al mundo *(dilectio mundi),* y este amor hace originalmente del mundo, de la fábrica hecha por Dios, la casa conocida del hombre. Cuando el vivir humano encuentra su lugar en la creación predada, a la que el mismo hombre ha nacido, entonces el hombre hace de la fábrica de la creación el mundo[82].

El amor al mundo, que hace «mundano» al mundo, descansa en el ser «del mundo» (*de mundo*; *vid. infra* nota 87). Como la creación de Dios no es ya de suyo mundana, así tampoco es de antemano mundano el hombre que es del mundo. Veremos más adelante lo que significa realmente este concepto de «mundanidad». El hombre tiene la opción de no querer encontrarse en casa en el mundo y de mantenerse en actitud de remisión constante al Creador: «No ames habitar en la construcción, sino que habita en Quien la ha construido»[83]. La criatura se encuentra, se topa con la creación de Dios, y cuando el hombre encuentra el mundo, se encuentra también a sí mismo como siendo «del mundo», como creado también por Dios. En el puro acto de encontrarse a sí mismo como

parte de la creación de Dios, la criatura todavía no está en casa en el mundo. Frente a este «encontrarse» o «toparse» o descubrir *(invenire)*, que rige asimismo para todo lo que la criatura hace o fabrica *(facere)*, se halla la creación libre y la elección por Dios[84]. En la referencia del «hacer» de la criatura a ese encontrarse o toparse, se expresa la extrañeza específica con que el mundo se da de antemano al hombre como un «desierto» *(eremus)*.

A diferencia de Dios que «al infundir ser al mundo, lo hace»[85] y que mantiene así un vínculo original con el producto que existe como su creación, el hombre se confronta con su producto como un extraño. Y también a diferencia de la creación de Dios, que es a la vez continua preservación, todo producto del hombre puede luego encontrarse como una cosa en el mundo que ha dejado de tener relación con su hacedor[86]. En todo momento puede el hombre retirarse de la cosa, pero no por ello dejará ésta de existir en el mundo. El hombre se sitúa, pues, fuera *(forinsecus)* de su producto y no tiene un poder intrínseco sobre él. De aquí que el mundo conserve su extrañeza original incluso después de que el «hacer» del hombre adapte el mundo al propio hombre. En tanto en cuanto la falta de poder del hombre permite que cualquier producto de su actividad se vuelva al punto una cosa con la que cabe encontrarse y una cosa que le hace frente como «mundo», se le ofrecen al hombre dos opciones. Puede, en primer lugar, recordar su propio origen y retirarse de este mundo que se había hecho habitable precisamente por habitarlo el hombre; o puede, en segundo lugar, reapropiarse expresamente el mundo por el deseo. No es la fabricación como tal lo que pone término al extrañamiento del mundo y permite la pertenencia al mundo, pues el fabricar sigue dejando al hombre esencialmente fuera de su producto. Sino que por amor al mundo es como el hombre se hace primera y explícitamente una casa en el mundo, y es por amor al mundo por lo que en el deseo pasa a esperar del mundo —y sólo del mundo— su propio bien o mal. Hasta entonces, ni mundo ni hombre habían llegado a ser «mundanos». En otro sentido, el hombre sí se encuentra perteneciendo al mundo sin necesidad de expresión ninguna de amor hacia el mundo —expresiones como las de ser el mundo «hecho por alguien» *(fabricare ex aliquo)*, o de «habitar en la fábrica del mundo» *(habitare in fabrica)*—; el hombre es aquí «del mundo» pero sólo como un ser que ha sido creado con el mundo y en el mundo[87].

La mundanidad del mundo no es posible, pues, hasta que el hacer del hombre y el amar del hombre operan con independencia de su pura condición creatural.

Sólo en la medida en que hay mundo en general puede el hombre hallarse en el estado necesario de «ser del mundo». «Todos los que son del mundo son después del mundo, ya que primero fue el mundo; y así el hombre es del mundo. Pero Cristo fue primero, y luego fue el mundo»[88]. El encontrarse incluye el «después». En tanto en cuanto el hombre no se crea a sí mismo en el mundo, sino que se encuentra en el mundo, el hombre existe fundamentalmente «después»: después del mundo en que vive, y también, en este sentido específico, después de su propio ser[89]. Sin embargo, dado que ha nacido al mundo y que por ello es del mundo, este mundo pre-dado existe para él como un mundo presente y accesible, mientras que su propio ser, la «razón eterna» que le hace ser, precede incluso al mundo al que, siendo del mundo, él mismo pertenece[90]. Su propio ser está antes de sí y le es accesible sólo como pasado que es hecho presente, es decir, en la memoria. Su búsqueda de sí, su posible descubrimiento de sí, descansa en este hecho de ser creado. Así, el hombre es «posterior» a su propio ser. Como cuestión de principio, el ser del hombre es «previo» a la creación del hombre. Desde este ser «previo» es desde el que la criatura es lo que es, y se busca a sí misma buscando este «antes». De modo que el ser «del mundo», que significa la pertenencia al reino de lo creado, precede a todo amor explícito hacia el mundo.

La condición creatural del mundo tiene un doble significado para la criatura. En primer lugar, la criatura ha sido creada al mundo y es por ello «después del mundo» *(post mundum)*. En este «después» descansa la dependencia respecto del mundo, o sea, la posibilidad de mundanizarse. El mundo es en cierto sentido el «antes» erróneo (dilucidaremos este punto más adelante: *vid. infra* Parte Segunda, cap. 2). Pues, en segundo lugar, la criatura es del mundo por cuanto el mundo, siendo parte de la creación, remite a su vez a su verdadero origen. Vemos con claridad que el «antes» se desprende de este contexto del mundo como ser creado. La criatura, dado que es creada al mundo, se busca a sí misma como la única fuente de su «ser en el mundo», el cual es posterior a su ser propio. La búsqueda inquisitiva del ser propio es algo específico de la existencia humana, que no rige para la fábrica divina del mundo. El inqui-

rir responde al deseo de ser feliz, que a su vez, remitiendo a la memoria, apunta al Creador. La fábrica del mundo existe, en cambio, de manera incuestionada[91]. Sólo este mundo existe antes y después del hombre, y, aunque creado, desconoce la búsqueda inquisitiva del ser propio. Y no la conoce porque la fábrica del mundo, aun siendo mudadiza, no es perecedera.

Al preguntarse por su ser propio, el hombre, que se guía por el concepto griego de ser, pregunta por lo imperecedero, y lo hace justamente a partir de su experiencia del mundo como cielo y Tierra. La experiencia primaria no es que Dios sea imperecedero, sino que el mundo lo es. Así se advierte en la misma expresión «después del mundo» *(post mundum).* Ya que, como vimos más arriba, lo que es «después» se distingue siempre de lo que es «antes», por la determinación de su origen *(fieri).* Cuando san Agustín habla de la transitoriedad del mundo, piensa invariablemente en el mundo que los hombres constituyen, nunca en el mundo como cielo y Tierra. Lo indica de la manera más clara el término *saeculum* en referencia al mundo constituido (p.ej., *in hoc saeculo*)[92], término que expresa justamente su temporalización[93]. Pero no se trata, con todo, de la temporalización del mundo en el sentido del mundo en que la criatura es «después», sino del mundo que el propio hombre instaura «siendo del mundo». (Para la inclusión del mundo en la transitoriedad del hombre, *vid. supra* Parte Primera, cap. 1). El fin de este mundo *(terminus saeculi)* coincide con el fin de la raza humana[94]. En la búsqueda de su ser propio, la criatura se confronta con el «antes», con el Creador.

Pero en orden a comprender esta doble «anterioridad», debemos seguir investigando de manera más concreta sobre la índole del vivir propio de la criatura. La explicación anterior nos permite por el momento una única afirmación: el concepto de mundo que se ha discutido (en que mundo significa «el todo», «el Universo»), y que debe su eternidad a la inmutabilidad de su estructura global, y en que el hombre no es criatura sino parte, este concepto afecta asimismo al sentido del mundo como constituido por el hombre, que está ahora en discusión. Lo hace, en primer lugar, al desplazar la asunción original desde la que debe entender el ser «del mundo», o sea, la comprensión del hombre como creado simultáneamente con el mundo y en el mundo; y, en segundo lugar, en virtud de que el «mundo» se entiende como el «antes» *(prius)*

inmutable. Con ello la vida humana es contemplada de nuevo como encerrada en el mundo, antes que como simultánea con él. Pues la vida que continúa después de la muerte se corresponde al nacimiento «después del mundo».

El hecho de ser creado tiene la estructura del *fieri*, del haber llegado al ser, y por tanto presenta la estructura de la transitoriedad como tal. Toda criatura viene del «aún no» *(nondum)* y va al «ya no» *(iam non)*. En caso de entregarse a la búsqueda de su ser propio —viniendo como viene del «aún no»—, el hombre hace expresa —en el preguntarse por el «antes»— la remisión a su propio origen sobre la base de esta relación predada. Y yendo al «ya no», la criatura se refiere anticipadamente a la muerte *(se refert ad finem)*[95]. Del «aún no» al «ya no», la vida discurre en el mundo. De aquí que en la indagación retrospectiva y prospectiva el hombre inquiera allende el mundo, toda vez que se mira el mundo como co-instaurado por el hombre y, así, con el carácter de una realidad o producto doble. Como criatura que cuestiona, el hombre se pregunta por aquello mismo que él no es, por lo que precede a toda creaturalidad. Este cuestionar allende el mundo responde a la doble negación en que la vida se encuentra situada. Y estas dos negaciones (el «aún no» y el «ya no») significan exactamente lo mismo que «antes» del mundo y «después» del mundo. Somos nacidos al mundo, y en la muerte partimos del mundo en que hemos vivido. El autocuestionamiento *(se quarere)* puede atender, pues, a una doble guía: el hombre puede preguntarse por el «de dónde» y el «a dónde» de su existencia[96]. Aun cuando ambas cuestiones preguntan por negaciones de la vida, las negaciones son de distinto orden[97]. La negación «aún no» denota el origen de la vida; la negación «ya no» denota la muerte[98]. Pese a que la negatividad es aparentemente idéntica, la negación de pasado y de futuro no son la misma.

Para la criatura, como hecha de la nada, el límite extremo del pasado es desde luego el no-ser[99]. Sin embargo, en este límite extremo es precisamente donde la criatura da con su ser propio, pues desde él ha sido llamada al ser. No procede exactamente de la nada, sino del Ser Supremo bajo el atributo de Primer Principio *(summe esse qua principium)*[100]. Por tanto, antes de que la criatura existiera, existía el Ser Supremo, como también la nada absoluta[101]. Dios es el «antes» como tal sólo para la criatura hecha de la nada. Todo «antes» distinto de Dios se

limitaría a remitir nuevamente hacia atrás, como el «antes» del mundo. La alternativa es que la criatura fuese engendrada de Dios como el Hijo Unigénito, y que de este modo no fuese algo otro respecto de Dios sino semejante en sustancia[102]. El Unigénito lo es, pues, «de Dios», pero Dios no tiene, en relación con el Unigénito, prioridad; el Unigénito no tiene comienzo, pues nunca fue nada. El Primer Principio es permanente y existió antes de la criatura; pero la relación de la criatura con tal permanencia es decididamente una de «procedencia de».

La negación de la vida por el «aún no» tiene, pues, significado positivo; está en relación con lo que se siguió del «aún no»: el ser creado. Y lo creado sólo existe por tener esta relación, este nexo con su propio «aún no», que vehicula y garantiza la eternidad de su «de dónde». Viniendo del «aún no», la vida «tiende» al ser[103]. El tender al ser está entrañado en el hecho mismo de haber venido de la nada al ser. No obstante, la vida en que tiene lugar la «tendencia al ser» *(tendere esse)* tiene final porque ha tenido comienzo; la vida «ni es del todo, ni es del todo nada»[104]. Viviendo así hacia su fin desde su misma tendencia al ser, la vida vive hacia otro no-ser que es diferente del primero. Esta «tendencia al ser» se cumple como remisión a su propio «aún no», pues sólo en la nada como origen reside asimismo, a la vez, el origen del tender al ser. En suma, el «aún no» de la vida no es nada, sino el origen mismo que determina la vida en la positividad de su ser, y la vida precisa remitirse a su propio «aún no» porque la vida en el mundo tocará a su fin.

El inicio de la vida significaba nuestra entrada en el mundo y su final significa que hemos de abandonar el mundo. La remisión se remonta a antes del mundo y a antes de la vida en el mundo. Por ello, lo que la «remisión retrospectiva» transmite es independiente del «ya no» absoluto de la muerte. Con anterioridad a toda interpretación específica de la teología cristiana, el «ya no» de la muerte no apunta originalmente a un ser con el que la criatura sostenga una relación predada, sino que significa sin más el «ya no» definitivo a todo lo que la vida tiene o es en su condición transitoria[105]. Por otra parte, la «remisión retrospectiva» surge sólo porque la vida es transitoria. Sólo porque nuestra vida tiene un fin, y porque este fin está ya dado con su comienzo, la búsqueda de nuestro ser propio exige constituir la remisión retrospectiva. La muerte es el apartamiento total de nuestra fuente, es decir, del Creador. La vida pierde su ser en la muerte si la vida se ha apartado del origen de su ser[106].

El peligro para el hombre está en ignorar esta necesaria «tendencia al no ser», y en no actualizar la remisión retrospectiva, cayendo víctima de un tipo de muerte que es el absoluto y eterno extrañamiento de Dios *(alienatio a Deo).*

Por la muerte empieza el hombre a dirigir la atención al origen de su vida. Tal es el sentido de su transitoriedad, y tal el sentido de la condición de criatura en el significado que antes se discutió. Por la muerte la vida es devuelta hacia el origen de su ser propio. Con lo que ahora podemos comprender el significado pleno del «retornar». No se trata de una relación que establecer a voluntad, en cada caso y para cada criatura. Por medio del cuestionar orientado desde la muerte —que nos permite encontrarnos con el Creador como Ser—, retornamos de la muerte. En este cuestionarse, la vida se comprende como habiendo venido del ser y como corriendo hacia la nada. En la perspectiva de la muerte, la fuente, que inicialmente es comprendida de manera negativa como «aún no», llega a volverse enteramente positiva como Ser absoluto. Al mismo tiempo, la muerte, que inicialmente se presentó como el «ya no» de la criatura, se torna, se convierte en la nada absoluta[107].

Esta posición intermedia del hombre entre el ser y el no ser, es contemplada ahora en relación esencial con el tiempo; o mejor, esa posición intermedia es el tiempo mismo. El tiempo no es sólo el índice de la transitoriedad, sino que es en sí mismo la transitoriedad[108]. En la medida en que el vivir humano debe su posible positividad sólo a su pasado, la memoria se vuelve la auténtica posibilidad de contener el tiempo, de contener la transitoriedad. Es así porque en la memoria el pasado no es puro pasado (no simplemente «ser que ha dejado de ser»), sino que el pasado es presente en cuanto «presentado»[109]. La muerte devuelve al viviente a la fuente que es la de su ser propio. Le devuelve a antes del mundo y de su entrada en el mundo, y así al «aún no» que es el suyo propio. En este «aún no», que es el auténtico «antes», se desvanecen todas las diferencias individuales. En el ser arrojadas de vuelta, la muerte las hace idénticas *(idem)*[110], y pone de manifiesto la doble negación del «ya no» y del «aún no». Junto con el «ya no» definitivo, muestra que hubo un tiempo en que ninguno de nosotros existíamos, y que en este «aún no» de nuestro ser que nos antecede a nosotros mismos reside la auténtica positividad también de esta nuestra existencia determinada esencialmente a la muerte. Existimos sólo en

tanto en cuanto nos vinculamos directamente al «antes» y al «aún no» de nuestra existencia.

El fin de la vida, al que la vida se vincula y que arroja a la vida de vuelta, es fin en un doble sentido. Es *finis vitae*, fin inmanente a la propia vida y, como tal, índice último y más radical de su transitoriedad[111]. Pero «fin» se entiende también como el término en que la vida cesa y por mor del cual la vida es vivida.[112] En este sentido, el «fin» puede definirse como el punto en que la vida topa con la eternidad, o incluso como la eternidad misma. La eternidad es entonces el fin que la vida alcanza. En el primer sentido, el fin como *finis vitae* confronta a la vida con su propio «antes» y tiene únicamente este sentido provocativo, por así decir. El fin mismo se entiende como la pura e irrevocable nada a que la vida se precipita y de la cual sólo puede salvarse por medio del «retorno». En el segundo sentido, el fin deviene eternidad, como el punto en que tiene lugar un cese en un sentido radicalmente positivo que invita a una mirada serena y prolongada y a una calma reflexiva. Si en un momento dado la vida comprendió su ser al verse «arrojada de vuelta» a su fuente, ahora se comprende a sí misma desde el apremio que la lleva al ser. Tal es el significado exclusivo y constante de la expresión agustiniana *se referre ad finem*. Con lo que la ambigüedad del término «fin» no corresponde a dos contextos diferentes, sino que se funda necesariamente en el marco único de la «remisión» (del «retorno»).

Al «remitirnos a nuestro fin», el ser vuelve a estar «ante» nosotros. En lo que hace a su contenido, esta «anterioridad futura» presenta la misma caracterización que el «antes» del pasado más remoto, a saber: la inmutabilidad. Pero la reflexión sobre nuestra condición de criaturas y sobre Dios como el Creador no forma parte de este contexto. Lo que la ambigüedad revela es una vez más el fenómeno que nos sirve de guía: la condición intercambiable de comienzo y fin (*vid. supra* en este capítulo). La vida lo experimenta en la dubitabilidad de su existencia enmarcada en una doble negación, advirtiendo además la relevancia que esta condición intercambiable tiene para la propia vida. La comprensión de este fenómeno es posible sobre la base de la explicación del mundo, más allá del cual la vida inquiere, y sobre la base de un esclarecimiento de los significados de inicio —como creación de la criatura al mundo— y de fin —como remoción del mundo—.

Hemos visto en el comienzo de este capítulo que san Agustín opera con un concepto doble de «mundo» enteramente heterogéneo. Cuando se contempla la vida en su mortalidad y creaturalidad concretas, se la concibe como vida con y en el mundo, no siendo la vida en modo alguno independiente del mundo (como en el «retornar» o remontarse del mundo a la fuente) ni el mundo independiente de la vida; más bien la vida es co-constitutiva del mundo en que vive. Esta vida conoce un comienzo —un ser llamada al mundo y a la existencia— y un fin —un ser sacada del mundo y de la existencia, un perder ambos—. Aquí importa poco si llamamos «mundo» a quienes aman el mundo, o a la fábrica divina del mundo. Pues incluso si el hombre es co-constituyente del mundo, esta constitución tiene siempre lugar sobre el suelo de la fábrica divina, es decir, sobre el suelo del mundo que existe como creación de Dios. Sólo esto hace posible constituir de nuevo un mundo en un sentido explícito. La muerte nos saca de ambos mundos, el constituido por el hombre y el fabricado por Dios. El hombre como ser pasajero viene a perder ambos: el mundo al que fue creado y el que creó para sí por amor al mundo.

La parte como parte del todo es cambiable e intercambiable. El todo incluye la parte y, no obstante, es indiferente a ella. Mas el todo en su simultaneidad y universalidad es un ser inmutable al que el hombre se vincula. Este ser admite, empero, dos interpretaciones. En línea con la tradición griega, el ser no es propiamente el Creador sino la estructura eterna del cosmos, y la esencia del hombre viene a participar del ser eterno por imitación *(mímesis)*. Según esto, el retorno a uno mismo no significaría un escapar del mundo. Al contrario, la imitación de Dios se cumpliría como integración adecuada en el mundo por parte del «hombre bien ordenado» (*vid. supra* notas 61 y 77), que se ajusta a lo abarcador; o sea, como integración al todo que hace del hombre la parte que es. Sin embargo, si el ser inmutable se separa por principio del «ser del mundo» como «anterioridad» respecto del mundo (es decir, si el ser inmutable no entra en el concepto de mundo, sino que trasciende al mundo como su origen), entonces el «retorno» recobra de nuevo su significación original de un «remontar». Pero en la medida en que el término de la vinculación, el ser propiamente tal, sigue siendo entendido como absoluta inmutabilidad, también el ser sigue siendo lo abarcador, por cuanto su eternidad co-incluye la temporalidad. En el fin es lo que

ya era en el comienzo. La meta a que la vida se apresura es idéntica a su fuente.

Comprendemos ahora el significado de la ambigüedad del «fin». La «remisión de uno a su fin» *(se referre ad finem)* sólo tiene sentido si para san Agustín se trata del «tender al ser» en que el «fin» es a la vez la fuente, el ser abarcador y la eternidad como tal. El sentido habitual de fin como *finis vitae* puede adoptar este segundo significado sólo sobre la base de un concepto de ser en que el ser es concebido como trascendente, pero al propio tiempo como abarcando vida y mundo. Al mostrar la muerte la nulidad del hombre —lo que sólo puede hacer si el hombre no se entiende como parte del todo—, la muerte le señala también hacia su fuente y le señala una posible vía de escape de la nada, de la muerte. La vía de escape es el ser inmutable en que la muerte misma desemboca. La vida, abarcada por la eternidad, limita con la eternidad en su comienzo y en su final. El carácter originalmente fronterizo del comienzo y del fin (como límites frente al «aún no» y frente al «ya no») hizo surgir el impulso a ponerse a uno mismo en cuestión. Ahora, en el curso de la búsqueda de su ser propio por parte del hombre, las tornas se han cambiado y las propias fronteras vienen a limitar con la eternidad. Su mismo carácter de frontera se vacía en un doble delimitar y un doble envolver la vida. El «venir de la nada» y el «precipitarse a la nada» no tienen ya ningún sentido; la muerte misma ha perdido su sentido. Tal es el carácter específicamente delimitado que cobra la vida cuando se la concibe en la perspectiva del ser que la abarca.

Así, pues, la doble «anterioridad» hay que entenderla a partir de la ambigüedad del fin y de acuerdo también con la asunción original del ser como ser que es siempre. Para que la muerte pueda resultar una «anterioridad», debe primero mostrarse al viviente en su función reveladora de la nulidad de la vida, señalando al mismo tiempo retrospectivamente hacia la fuente de la vida. En esta función, la muerte promueve una escisión del viviente respecto del mundo, al ponerle ante los ojos la nulidad del «ser en el mundo». La nulidad radica precisamente en el cambio del ser al no ser. Esta nulidad específica de la vida se cancela si la muerte se torna el comienzo de la eternidad en que la vida está sumida; la muerte es entonces el cese en que se produce una inflexión positiva.

Con esta redefinición, sin embargo, el curso fáctico de la vida deja de ser un curso singular, invariable, irreversible, del ser hacia el no ser. La vida discurre ahora del ser al ser, de eternidad a eternidad. Junto con esta devaluación del fin, el propio curso de la vida sufre una nivelación, toda vez que inicio y fin no están ya absolutamente separados uno del otro sino que se han vuelto idénticos en el concepto de lo abarcador. La cuestión relativa al ser propio de cada uno, en que el modo específico de estar en la vida es de importancia decisiva incluso si se contempla la vida como nulidad, se vuelve ahora un asunto dudoso: el curso concreto que siga la vida carece de importancia. Si la muerte se limita a traernos un nuevo ser (que es de hecho nuestro ser originario), la existencia sufre una nivelación, y nada importa ya si esta vida es larga o corta: «El curso de la vida no es, pues, más que la carrera hacia la muerte, carrera que ningún hombre puede detener o ralentizar siquiera un momento, sino que todos la corren a la misma velocidad y a pasos siempre iguales. Para quien vivió cortamente como para quien vivió largamente, cada día pasó con idéntica rapidez. (...) En el camino a la muerte, el hombre que se toma más tiempo no viaja más despacio, aunque cubra un trayecto más largo»[113].

Que el inicio y el fin de la vida resulten intercambiables hace que la vida aparezca como un mero trayecto desprovisto de toda significación cualitativa. La existencia pierde su sentido autónomo, que sólo puede tenerlo al extenderse en el tiempo. Tan pronto como se concibe la vida como estando, no ya «antes de la muerte» sino «después de la muerte», la muerte se uniformiza devaluando a la propia vida.

Notas

1 *De trin.* XIV, 11, 14.
2 *Ib.* XI, 7, 9.
3 *Ib.* VIII, 6, 9.
4 *Ib.* XII, 8, 11.
5 *Conf.* X, 21, 30.
6 *Ib.* X, 21, 31.
7 *Ib.* X, 24, 35.
8 *Ib.* X, 8, 14.
9 *Ioan. Ev.* 23, 5.
10 *Conf.* II, 1, 1.
11 *Op. cit.* X, 7, 11-8, 12.

[12] *Ib.* I, 2, 2.
[13] *Ib.* I, 6, 9.
[14] *Gen. ad Litt.* VI, 9, 16.
[15] *Civ. Dei* XII, 1.
[16] *Serm.* 142, 3.
[17] *De mor. Manich.* II, 1, 1.
[18] *De lib. arb.* III, 7, 71.
[19] *Ib.* III, 7, 70; III, 7, 20.
[20] *Civ. Dei* XII, 1.
[21] *De mor. Man.* II, 1, 1; *De nat. boni c. Man.* 19.
[22] *En. in Ps.* 75, 8.
[23] *De lib. arb.* III, 6, 64.
[24] *Conf.* XI, 46; VII, 11, 17.
[25] *De lib. arb.* III, 3, 24.
[26] *Conf.* XI, 4, 6.
[27] *Gen. ad Litt.* VI, 18, 34.
[28] *Civ. Dei* XII, 8.
[29] *De trin.* VIII, 3, 5.
[30] *Ib.*
[31] *Conf.* VII, 11, 17.
[32] *De mor. Man.* II, 6, 8.
[33] *Conf.* II, 6, 14; II, 6, 13.
[34] *Civ. Dei* XIV, 13.
[35] *De mor. Man.* II, 6, 8.
[36] *Expos. Ep. ad Gal.* XXIV.
[37] *Ep. Ioan.* I, 5.
[38] *Gen. ad Litt.* II, 8, 17.
[39] *Civ. Dei* XII, 21; XI, 6.
[40] *En. in Ps.* 134, 6.
[41] *Civ. Dei* XIII, 10.
[42] *Gen. ad Litt.* V, 12
[43] *Conf.* X, 17, 26; X, 8, 14.
[44] *Ser y Tiempo*, §§ 46-52.
[45] *Ioan. Ev.* XXIII, 5.
[46] *Conf.* X, 33, 50.
[47] *De mor. Man.* II, 6, 8: «Por la corrupción todas las cosas dejan de ser lo que fueron y son llevadas al no-ser, a la no permanencia, pues ser comporta permanencia».
[48] *Vid.* Rudolf Bultmann, «Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums», en: *Zwischen den Zeiten* I (1928).
[49] *Conf.* III, 8, 15; IV, 10, 15.
[50] *De trin.* V, 10, 11.
[51] *Gen. ad Litt.* V, 23, 45.
[52] *Serm.* 117, 5.
[53] *Civ. Dei* XII, 4.
[54] *Ib.* XX, 14.
[55] *Conf.* XI, 11, 13.
[56] *Ib.* XI, 28, 38.

[57] *Enchir.* 3, 10-11.
[58] *De lib. arb.* III, 11, 32.
[59] *De mus.* VI, 11, 30.
[60] *De lib. arb.* I, 6, 15; I, 8, 18.
[61] *Gen. ad Litt.* IV, 18, 34.
[62] Cf. *Conf.* I, 6, 9.
[63] *Timeo* 28c, 29a.
[64] *Ib.* 29b-d.
[65] Para los argumentos agustinianos en contra de la eternidad del mundo, *vid. Civ. Dei* XII, 11, 12, 14 y 16.
[66] *Timeo* 37d.
[67] *Op. cit.*, 30c.
[68] *Ib.* 38c.
[69] *De Coelo* II, 1, 283b 26-31.
[70] *Ib.* I, 10, 280a 24.
[71] *Meteorologica* I, 2, 339a 15-30.
[72] *De Coelo* III, 2, 300b 16.
[73] *Vid.* especialmente Louis Grandgeorge, *S. Augustin et le Néo-platonisme* (París, 1896; reedición en Fráncfort, 1966), que dispone una serie de pasajes al lado de los lugares correspondientes de las *Eneadas.*
[74] *Eneada* II, 1, 4.
[75] *Eneada* II, 9, 7.
[76] *Eneada* II, 9, 13.
[77] *Conf.* III, 8, 15.
[78] *De div. quaest. 83*, 24.
[79] *Ep. Ioan.* II, 12.
[80] *Vid.* M. Heidegger, «De la esencia del fundamento», en *E. Husserl-Festschrift* (Halle, 1929), pp. 86-87. Al esbozar la historia de los conceptos de mundo, se hace aquí mención, entre otros, del agustiniano. Heidegger distingue también dos sentidos agustinianos de *mundus:* por una parte, es *ens creatum* (que en nuestro contexto coincide con la fábrica divina de cielo y Tierra), y por la otra, es el mundo concebido como los que aman el mundo. Sólo de este último da Heidegger una interpretación: «Mundo significa, pues, el *ens in toto*, en el sentido del 'cómo' decisivo de acuerdo con el cual la existencia humana se relaciona con y actúa hacia el *ens*». Dado que la interpretación de Heidegger se circunscribe a iluminar el mundo como *«habitare corde in mundo»*, haciendo mención del otro concepto de mundo pero sin interpretarlo, el propósito de nuestra interpretación es precisamente hacer comprensible la doble aproximación.
[81] *En. in Ps.* 141, 15.
[82] *Op. imp.* IV, 20: «En suma, es la vida humana vivida no según Dios sino según el hombre, lo que el apóstol llama aquí 'el mundo'».
[83] *En. in Ps.* 141, 15.
[84] *Act. c. Fel. Man.* II, 18: «Todo lo que es hecho, todo lo que alguien puede hacer, es hecho o bien a partir del agente mismo, o bien a partir de algo distinto, o bien a partir de nada. Como los hombres no son omnipotentes, hacen a sus hijos de sí mismos; y como todo lo que hacen de sí mismos es hecho de algo distinto, igual que el artesano que en la madera talla un arco, sería más apropiado decir que 'engendran' a sus hijos, en lugar de que los 'hacen'».

C. duas ep. Pel. II, 15: «Pues dijo 'la elección' y en ella Dios no se encuentra con algo hecho por otro y que Él pueda elegir, sino que Él mismo hace lo que encuentra».

[85] *Ioan. Ev.* II, 10: «Pues Él no hizo el mundo como un carpintero hace una caja. La caja que el carpintero hace está fuera de él, y mientras es hecha ocupa un lugar distinto en el espacio. Pues aunque el carpintero se encuentre cerca de ella, ocupa otro sitio y es externo a lo que hace. Pero Dios, al infundir ser al mundo, lo modela; hace el mundo estando ubicuamente presente y no se retira a otro sitio, ni tampoco manipula desde fuera, por así decir, lo que hace».

[86] *Gen. ad Litt.* V, 20, 40: «Así, pues, creamos y, si ello es posible, comprendamos también que Dios sigue operando ahora mismo de modo que si su acción se retirase de sus criaturas, éstas perecerían».

[87] *Ib.* V, 23, 45: «Así que el mundo, dado que Dios creó todas las cosas simultáneamente, debe contemplarse como conteniendo simultáneamente todo lo que fue hecho en él y con él».

[88] *Ioan. Ev.* XXXVIII, 4.

[89] El hecho de que el hombre se encuentre también consigo mismo se hace evidente además en la procreación (que es también un «hacer a partir de sí mismo», no «a partir de algo distinto») por la que él mismo resulta un ser pre-dado.

[90] *Cf. Conf.* I, 2, 2, y I, 6, 9.

[91] *Civ. Dei* XII, 1: «No toda criatura tiene capacidad de ser feliz. Bestias, árboles, piedras, y cosas de este orden ni tienen ni adquieren la capacidad para este don».

[92] *Ep. Ioan.* I, 5: «vivir en este mundo entre tentaciones» *(vivere in hoc saeculo inter tentationes).*

[93] *Serm.* 76, 9: «El mundo sólo sabe cómo devorar a los que lo aman, no cómo guiarlos». *Vid.* también *Conf.* IX, 4, 10: «Devorando cosas temporales y siendo devorado por ellas». O también *Gen ad Litt.* V, 19, 38: «Toda criatura vino del siglo, no de antes de él *(Omnia creatura non ante saecula sed a seculis).* Pues el mundo se originó de la criatura, y la criatura lo hizo del mundo, ya que su comienzo es el comienzo del mundo. Pero el Unigénito, por el que el mundo vino al ser, era antes del mundo».

[94] *D. bono coni.* 10, 10: «¿Y qué ocurre si os preguntan por el caso de que todos los hombres quisieran abstenerse de todo concúbito? ¿Cómo subsistiría entonces la raza humana? (...) Mucho más rápidamente se llenaría entonces la ciudad de Dios y el fin del siglo se aceleraría».

[95] *Civ. Dei* XIX, 10: «[La virtud] remite a ese fin en que nuestra paz será tan perfecta y plena que no tolerará mejora ni aumento».

[96] En el primer caso la vida remite al Creador; en el segundo la vida se contempla determinada desde la muerte.

[97] *Conf.* XI, 21, 27, y XI, 14, 17.

[98] *Ib.* XI, 14, 17: «¿Cómo podemos decir que el tiempo sea si la causa de su ser es el hecho de que dejará de ser?» El «no» del «aún no» es el «ser hecho de la nada». *Vid.* también *op. cit.* XI, 13, 15-16.

[99] *Civ. Dei* XII, 8.

[100] *Ioan. Ev.* XXXVIII, 11: «¡He aquí lo que es el Ser! El Principio no puede cambiar. El Principio permanece cabe sí, e incoa todas las cosas».

[101] *De nat. boni c. Man.* XXVI: «Así, pues, como Dios hizo todas las cosas que no engendró de sí sino que hizo por el Verbo, no las hizo de cosas que ya existían sino de la nada».

[102] *Op. imp.* V, 31: «Y siendo de Él son lo que Él es —sea naciendo, sea creciendo (son Cristo, son Espíritu); y son de Él de forma tal que Él nunca fue anterior a ellas».

[103] *Conf.* IV, 10, 15: «Cuando surgen y tienden hacia el ser, cuanto más rápidamente crecen para ser, tanto más se apresuran hacia el no-ser. Tal es su modo». *Vid.* también *De mor. Manich.* II, 6, 8.

[104] *Conf.* VII, 11, 17: «Observé otras cosas inferiores a ti y vi que no son del todo existentes ni del todo nada. Son porque vienen de ti; no son porque no son lo que Tú eres».

[105] Tal es precisamente el sentido de la constante «pérdida» *(amittere)* que en la Parte Primera se reveló como la estructura básica de la vida en el sentido agustiniano.

[106] Esta es la base de la convicción que recorre toda la interpretación agustiniana de la noción paulina de la muerte como «pago del pecado»; la muerte es la falta propia del hombre, castigo por sus pecados más que hecho natural; *vid.* por ejemplo, *Serm.* 231, 2. *Vid.* también *Civ. Dei* VI, 12: «La mayor y peor de todas las muertes es aquella en que la muerte misma no muere. Pero dado que el alma, creada inmortal, no puede ser privada de toda suerte de vida, la muerte suprema del alma es su alienación de la vida de Dios en una eternidad de castigo».

[107] *Civ. Dei* VI, 12.

[108] Dado que el tiempo viene del «aún no» y se precipita al «ya no», se lo concibe como tiempo que «tiende al no ser» (*Cf. Conf.* XI, 14, 17).

[109] *Ib.* XI, 27, 35.

[110] *Civ. Dei* I, 11: «Es más, el acabamiento de la vida viene a abolir toda diferencia entre una vida larga y una corta. Pues entre dos cosas que ya no existen, malamente puede decirse que una sea mejor y otra peor, o una más larga y otra más corta».

[111] Para la noción de «fin de la vida», *vid. Serm.* 306, 7, y *Civ. Dei* I, 11.

[112] *Ep. Ioan.* X, 5: «Allí donde algo se ama por sí mismo y libremente, allí está el fin».

[113] *Civ. Dei* XIII, 10.

II. *CARITAS* Y *CUPIDITAS*

Hemos visto que el retorno al Creador es la determinación estructural originaria del ser de la criatura. Tal retorno no se actualiza, empero, hasta que la conciencia de la muerte señala al hombre esta conexión estructural. No hay «anterioridad» como tal «anterioridad» mientras el hombre no la hace positivamente suya. La apropiación positiva de su propia realidad en relación con Dios se cumple en la caridad, como *caritas.* El errar este giro, el confundir el mundo, que existe antes del hombre y después de él, con la eternidad, es una apropiación por el hombre de un «antes» erróneo; se denomina codicia, *concupiscentia,* o bien *cupiditas.* Ambas, *caritas* y *cupiditas,* dependen de la búsqueda del hombre de su ser propio, como el ser que es siempre, y en ambos casos este ser que es siempre se concibe como lo abarcador de su existencia temporal concreta.

«No hay nadie que no ame; pero sí hay quien se pregunta qué amar. Por tanto no os exhorto a que no amemos, sino a elegir qué amar»[1]. No es sólo el objeto del amor lo que distingue *caritas* de *cupiditas,* sino la elección misma. Amar al mundo nunca es elección, pues el mundo siempre está ahí y es natural amarlo. En la remisión retrospectiva, en cambio, vamos más allá del mundo, y hacemos nuestro y elegimos precisamente lo que el mundo no puede ofrecer de suyo. En este amor selectivo hay un acceso personal al Creador. El hombre se sabe criatura cuando en *caritas* elige al Creador. Su existencia depende por entero del Creador que precede a la elección humana. O en otras palabras, la elección del hombre sigue dependiendo de la prio-

ridad de lo que él mismo elige, y su elección sólo es posible sobre la base de una elección anterior por parte del Creador mismo: «Si fuimos tardos en amar, no seamos tardos en corresponder al amor. Él nos amó primero; nosotros no amamos así»[2]. La propia caridad, que elige hacer realidad la remisión retrospectiva, requiere algo anterior. Si el Creador en persona no actualiza la relación de dependencia del hombre respecto de Él, el hombre es incapaz de asumir su parte en el proceso de actualización como *caritas*[3]. Esta actualización por Dios mismo de la relación del hombre con Él es la *electio ex mundo*[4], la verdadera «gracia de Dios». La gracia de Dios permite al hombre apropiarse de su ser propio, prescrito ya en el «retorno», y en la medida en que este ser propio del hombre viene de Dios (en la medida en que es Dios mismo), permite al hombre «vivir de acuerdo con Dios» *(secundum Deum vivere)*[5]. Por la explícita apropiación y aceptación de la gracia divina nos apropiamos de y nos aceptamos a nosotros mismos como criaturas, y hacemos realidad nuestra dependencia predada respecto del Ser que ha hecho de nuestra existencia lo que es. En tanto en cuanto esta existencia, aunque viviendo en el mundo, está determinada por el Ser absolutamente externo y anterior al mundo, puede la gracia tomar al hombre del mundo, puede ser *electio ex mundo*[6]. En el ser elegido, el hombre se comprende perteneciendo no al mundo sino a Dios[7].

En este acto de amor entendemos de nuevo, y más plenamente, la función decisiva que la muerte desempeñaba en la revelación del ser del hombre. Pues al ser la muerte el único poder —aparte de Dios— capaz de remover al hombre del mundo, es ella la que remite a la elección que toma al hombre del mundo. El horror a la muerte descansa en amor al mundo; la muerte destruye no sólo toda posesión mundana, sino todo posible deseo amoroso hacia cualquier cosa futura que podamos esperar del mundo[8]. La muerte es la destrucción de nuestra relación natural con el mundo, cuya expresión es el amor al mundo. Así, en un sentido puramente negativo, la muerte es tan poderosa separándonos del mundo como el amor eligiendo en Dios al ser suyo propio: «El amor mismo es nuestra muerte al mundo, y nuestra vida con Dios. Pues si muerte es la salida del alma del cuerpo, ¿cómo no ha de ser muerte el que nuestro amor salga fuera del mundo? Por ello el amor es tan fuerte como la muerte»[9].

La *electio ex mundo* hace posible vivir de acuerdo con Dios. Al hacer el hombre suya la caridad, la imitación necesaria en todo hombre, ontológicamente basada, se convierte en una asimilación explícita a Dios *(sicut Deus)*. A la vez, el «ser tomado del mundo» anula la individuación del hombre y su aislamiento, que se derivan del mundo. Como en la muerte, este «ser tomado del mundo» iguala a todos, pues la desaparición del mundo socava la posibilidad de la jactancia —que procedía justamente de la mundanidad del individuo al compararse con otros—[10]. Conforme el hombre avanza en la caridad hacia el Ser como tal —que a la vez, y con la misma generalidad y omnipotencia absolutas, es su propio ser—, se va desprendiendo de todo lo que fue suyo como individuo concreto. Y así San Agustín ora para «que pueda rechazar mi yo y elegirte a Ti»[11].

Es verdad que la imitación, con independencia de que fuese justa o perversa, gobernaba cual estructura ontológica básica la vida entera en su totalidad. Pero dejando en completa libertad cada acto singular de la vida; el imitar mismo es independiente de la voluntad humana que lleva a cabo el acto. La vida y las acciones del hombre en el mundo estaban en función de esta imitación, pero el hombre no se sometía a su norma en una dependencia explícita. Como estructura ontológica, la imitación es independiente de la actitud del hombre hacia ella y deja al hombre a su libertad inmanente mientras el hombre no asuma expresamente esta función (que es él mismo), mientras no se someta al juicio que ella hace sobre la corrección e incorrección de sus acciones. En el seno de la imitación el hombre es libre, aunque lo es sólo para sí, no para Dios. Dios, que determina todo actuar y omitir, no puede siquiera ser descubierto mientras el hombre deje la imitación en su pura objetividad, es decir, en tanto el hombre no haga suya explícitamente la imitación, sellando así de nuevo su dependencia respecto de algo exterior a él[12]. El requerimiento a «ser como Dios» sólo aparece una vez que la imitación es explícitamente asumida[13].

El límite eterno a este proceso de asimilación es la igualdad[14]. Se trata del límite de la criatura como tal. En el progreso hacia su ser propio, el hombre está siempre en camino. Aunque la elección lo tome y saque del mundo, el hombre es aún del mundo. Fue creado originalmente al mundo y, a pesar de la elección, el hecho de ser en el mundo lo separa de Dios, o sea, del puro Ser. Tal es la razón de que el hom-

bre nunca puede tenerse a sí mismo como un todo *(totum)*. Si se tuviera como un todo, poseería su ser —en el sentido en que este concepto se entiende aquí—. Pero dado que para él su ser como ser creado sólo existe como origen, la existencia concreta del hombre se rige por la temporalidad en la que nunca puede atraparse plenamente a sí mismo[15]. No obstante, la igualdad es a la vez la meta, la perfección que nunca puede alcanzarse. Lo que sigue siendo posible para el hombre, es entonces una semejanza en perpetuo acrecentamiento[16]. El objeto de esta asimilación es Dios como Ser Supremo, como el Ser puro y simple, ante el que desaparecen todas las diferencias individuales —que pertenecen al orden de lo creado—. El rechazo de uno mismo es un asemejarse más a Dios. Al llevar a cabo esta *imitatio*, cuya realidad es la negación absoluta del yo hallado en el mundo, el hombre comprende su existencia como opuesta lisa y llanamente a la de Dios, lo cual se expresa en la imposibilidad de igualdad entre él y Dios. El hombre percibe ahora esta oposición en un sentido mucho más radical de lo que ocurría cuando señalaba a la conexión entre el Creador (como Ser) y la criatura, y cuando mundo y hombre constituían ya una imitación eterna del ser divino. Es aquí, solamente aquí, en el amor que elige al Creador, donde la criatura advierte sus limitaciones y su absoluta inadecuación ante el requerimiento inherente al hecho de ser creado por Dios; «ser creado por Dios», que significa también, necesariamente, «ser creado para Dios». Tal requerimiento, junto con la imposibilidad de su cumplimiento, expresa la dependencia del hombre respecto de Dios y halla su expresión concreta en la ley y en la imposibilidad de cumplirla *(implere)*.

«La ley está escrita en los corazones de los hombres sin que siquiera la iniquidad alcance a borrarla»[17]. La ley es la exigencia siempre presente que Dios como Creador hace a su criatura. La ley requiere del hombre lo que el hombre no está dispuesto a hacer por sí, a saber: progresar hacia su ser propio y reconocer su propia condición de criatura. Pues esto es lo que comporta reconocerse como alguien que no existe sin más, como alguien que, creado al mundo, vive en la problematicidad específica de su ser propio[18]. La ley da conocimiento del pecado *(cognitio peccati)*[19], y la exigencia concreta de la ley dice: «No incurras en la codicia»[20]. La ley da conocimiento de la codicia, de la concupiscencia *(cognitio concupiscentiae)*, y la codicia es la asunción de la «anterioridad»

equivocada. Dado que el mundo antecede al hombre, el cual fue creado al mundo, el hombre vino después del mundo y el mundo cobra para él una cualidad imperecedera. La muerte, que retira al hombre del mundo, deja el mundo intacto. En la codicia el hombre se vuelve hacia el mundo y lo desea, y al amar al mundo por sí mismo, ama la creación antes que al Creador[21]. En la búsqueda de sí y de su perpetuación, el hombre ávido va al encuentro del mundo, y olvida, por sobre la prioridad del mundo, la absoluta prioridad de Dios[22]. En este proceso el hombre advierte que su propia existencia —determinada a la muerte y, por tanto, impotente de cara al ser propio— tiene una remisión retrospectiva. Pero no ve que toda la creación, o sea, toda existencia que no sea el absoluto Ser, conserva esta remisión retrospectiva aun cuando no esté por la muerte entregada a lo pasajero.

Todo lo creado es bueno si se lo contempla y se lo toma en la relación originaria con su Creador[23]. Pero si amamos a la criatura en lugar de al Creador, se desliga entonces a la criatura y se la toma por un ser independiente, como si se hubiese hecho a sí misma. Los que aman el mundo son quienes convierten el mundo creado por Dios en mundo deseado con avidez. La concupiscencia ama, ávida, lo que únicamente con el hombre ha surgido, y en ello está su pecado. Cuando por amor al mundo el hombre constituye de nuevas el mundo, él se constituye también a sí mismo como perteneciendo al mundo. Análogamente, al amar a Dios, pertenece el hombre a Dios, su Creador. Con todo, en su amor por el mundo el hombre pertenece únicamente a lo que él mismo ha hecho, mientras que en el amor a Dios pertenece a Aquel que lo hizo primeramente a él. No otra es la razón de que el orgullo sea la imitación perversa de la grandeza de Dios, pues lleva al hombre a imaginarse creador[24]. La base de la codicia, de la avidez, es la propia voluntad del hombre, o sea, la posibilidad de hacer algo por sí mismo[25]. Si el hombre se ama conforme a su propia voluntad, no ama lo que encuentra creado por Dios, sino lo que él hace por su cuenta. Pero el hombre no puede llamarse a sí mismo a la existencia ni puede hacer algo de la nada; dicho en otras palabras, carece del verdadero poder creador, que es al mismo tiempo el Ser puro. En consecuencia, el hombre sólo puede partir del hecho de «ser del mundo» y hacerse «amante del mundo» convirtiéndolo en su patria *(patria)* y negando que sea un desierto[26]. Al así hacer, ha invertido el sentido original de su condición creada, que venía

justamente a consistir en la remisión que, por sobre el mundo, le indica el camino hacia su auténtico origen.

La tentación de perder este camino procede del hábito *(consuetudo)*: «Ya que la ley del pecado es la fuerza del hábito que arrastra al espíritu y lo coarta incluso en contra de su voluntad, pero por culpa suya, pues fue por su voluntad por lo que cayó en el hábito»[27]. El tiempo y, de nuevo, el hábito es lo que pone la vida bajo el dominio del pecado. En la medida en que el hombre es del mundo, el hábito lo ha entregado al mundo. O en otras palabras, el hombre ha caído ya siempre, por el hábito, en la tentación de definir el mundo según lo hacen quienes lo aman. Por tanto, el hábito es la realización de esa «segunda naturaleza» de la que el hombre sólo puede separarse si se recoge hacia su verdadera fuente[28]. La concupiscencia trata sin cesar, por medio del hábito, de encubrir esta verdadera fuente, insistiendo en que el hombre es «del mundo», para convertir así al mundo en el origen. La naturaleza del hombre seduce, pues, al hombre al servicio de «las cosas hechas» en lugar de al servicio de su «Hacedor»[29]. La asunción de la fuente de uno mismo está ligada a la muerte, que señala la condición pasajera. El hábito se opone a esta visión de la transitoriedad y de la muerte, visión que aterra tanto como la muerte misma[30]. Pero al obstruir la visión de la muerte y al arrastrarnos al mundo, el hábito nos conduce a la muerte con mayor seguridad, si cabe.

La actualización del retorno en la caridad es una elección ligada al libre arbitrio. En este acto de voluntad, el hombre quiere a la vez su propia fuente, su origen, que es el límite último de pasado y futuro. Para él pasado y futuro coinciden en referencia a la eternidad. Pero el hábito se opone a ambos, pasado y futuro, al hacer que el hombre, una vez que ha hecho suyo un «antes» erróneo, se aferre a él. El hábito es un eterno ayer sin futuro. Su mañana es idéntico a su hoy. A la base de esta nivelación de la existencia temporal, transitoria, yace el miedo al futuro extremo, a la muerte que destruye la existencia que el hombre se ha construido por su propia voluntad. Como límite último del futuro, la muerte es simultáneamente el límite último del poder que la vida tiene sobre sí. La vida humana, una vez que se ha vuelto hacia el mundo y ha negado su condición de creada por Dios, se aferra al hábito, el cual sólo es capaz de dar razón de que, en un momento dado, el hombre amó al mundo. El hábito encubre los peligros que este giro

hacia el mundo, dado en el pasado, necesariamente entraña por contravenir el significado de la criatura como tal. La muerte es un peligro sólo allí donde la referencia del hombre a su fuente no ha sido descubierta, y de este descubrimiento se encarga asimismo la muerte.

En el apego a la errónea «anterioridad» del mundo, el hábito hace pasar la vida por algo imperecedero; la vida sucumbe al mundo y a su carácter imperecedero, como si fuera el antecedente de la vida. En el hábito, la vida pertenece siempre y sólo a lo que ella hizo suya en cierta ocasión; se ata a su propio pasado, que es justamente su pecado[31]. Contra esta ley del pecado se alza, sin embargo, el hecho de que el pecado surge de una insistencia por parte de nuestra propia voluntad. San Agustín argumenta que «la inclinación de la humanidad a tener estima de sus pecados no se debe tanto a la pasión cuanto al hábito»[32]. La inclinación al pecado surge más del hábito que de la propia pasión, pues el mundo que el hombre ha fundado en la concupiscencia se consolida por el hábito. La criatura que está en búsqueda de su ser propio persigue seguridad para su existencia, y el hábito, al encubrir el límite último de su existencia y al hacer del hoy y del mañana repeticiones del ayer, le hace aferrarse al pasado erróneo y le presta una falsa seguridad[33]. La inclinación como tal descansa en el hecho de que la vida es «posterior al mundo». El género humano, vuelto hacia el origen de su ser —que es el límite último de su propio pasado—, tiende a adoptar la «anterioridad» errónea, el pasado erróneo —pues no son el «de dónde» de su existencia—. El hábito que se aferra siempre al pasado es justamente lo que viene a mostrar la pecaminosidad original de la voluntad del hombre, por cuanto esta voluntad instauró por sí sola el hábito como un refugio en que la muerte no le recuerde la dependencia de la vida humana creada[34].

Contra la seguridad del hábito, la ley apela a la conciencia[35]. La conciencia es «de Dios» y su función es señalar hacia el Creador en lugar de hacia la criatura[36]. La conciencia, por ser de Dios, permite la remisión retrospectiva directa al Creador. El mandato de la ley: «No codiciarás», exige del hombre que se desligue de todas las cosas creadas, del mundo en el sentido más amplio. La codicia envuelve al mundo que el hombre ha hecho, este mundo habitual que ha devenido independiente del Creador. En el mundo humano instaurado por el hombre, el individuo deja de estar en relación solitaria con su propio y personal «de dónde»,

y vive más bien en un mundo que él ha hecho junto con otros seres humanos. De la conciencia no oye ya de dónde es él —que es de Dios—, sino que «otra lengua» *(aliena lingua)* le habla[37]. Se ha vuelto un habitante de este mundo: ya no es sólo de Dios, sino que debe lo que él es a este mundo que él mismo ha contribuido a instaurar. Frente a esta lengua extranjera que determina el ser de los hombres —buenos y malos— desde fuera del hombre y desde lo que el hombre ha fundado, la conciencia habla desde dentro de nosotros[38], y de manera tal que el interpelado no pueda escapar: «la mala conciencia no puede escapar de sí misma; no tiene a dónde ir, se persigue a sí misma»[39]. Pues el mundo al que podríamos huir y la habituación al mundo son justamente aquello de lo que la conciencia nos acusa. Para la conciencia el mundo vuelve a ser un desierto, y ella conduce al hombre más allá del mundo y de la habituación a él. Como voz del Creador, la conciencia revela al hombre su dependencia respecto de Dios. A aquel que ya ha sucumbido al mundo en el hábito dirige la conciencia el mandato que la ley ordena. La voz de la ley le emplaza a rebelarse «contra las ataduras en que el hábito le ha entrampado»[40]. Este extrañamiento del mundo es esencialmente un extrañamiento respecto del hábito. Mientras el hombre vive en el hábito, vive a la vista del mundo y sujeto al juicio del mundo. La conciencia le pone *coram Deo*, cara a Dios[41]. En el testimonio de la conciencia, Dios es el único posible juez del bien y del mal. El testimonio da fe de la dependencia del hombre respecto de Dios, a quien el hombre encuentra en sí mismo[42]. El mundo y sus juicios se derrumban frente a este testimonio interior; no hay posible escape de la conciencia; no hay «vivir en reunión con el mundo» ni «estar en casa en el mundo» que pueda aliviar las cargas de la conciencia[43].

Dirigida por la ley de Dios, la conciencia habla a la vida del hombre enredado en el mundo y le pone en presencia de Dios, le pone de cara a su fuente. En la pura relación que es independiente de esta actualización, el hombre captaba lo que antes se concibió como doble «anterioridad» en que comienzo y fin de la vida quedaban nivelados. Pero aquí el hombre es llamado a hacer realidad, por vez primera, esta relación, y ello sólo es posible sobre la base del testimonio que viene de Dios mismo. Más aún, la realización de que se trata ha de llevarse a cabo en la forma de una caridad que se extiende sobre el curso con-

creto de la vida sujeta al hábito y abocada a la muerte[44]. Aquí el «antes» en su doble significado de retorno al Creador que precede a todas las cosas y de referencia al fin, es orillado en favor de la presencia inmediata de Dios. Un *coram Deo* que sólo es posible, ciertamente, sobre la base del vínculo estructural del hombre con su «antes».

En la actualización del retorno, la fuente misma ya no está caracterizada, sin embargo, como la eternidad o como lo omniabarcante, sino como el Creador que requiere a la criatura. La imitación de Dios ha dejado de ser el factor determinante del ser del hombre, y su lugar lo ocupa la exigencia divina expresada por la ley en su conciencia, ley que hace frente al hombre a cada momento de su vida. El Creador, como Ser eterno omnienglobante, ya no determina únicamente el comienzo y el fin de la vida de la criatura. Si el hombre rompe las amarras mundanas que le hacen sentirse en casa en el mundo, el giro hacia su ser propio discurre en la presencia imperativa de Dios. El concepto puramente ontológico de Dios como Creador y Ser Supremo se torna, por vez primera, en este contexto, concepto específicamente cristiano. La sustancia ontológica del concepto de Dios es, por así decir, olvidada en favor de la exigencia divina que entra en la vida concreta y pasajera del hombre. El Creador es entendido ahora únicamente como Dios personal todopoderoso que (por ser el Creador) mantiene una pretensión sobre su criatura a la contra de todas las posibilidades existenciales que se ofrecen a la voluntad de ésta.

Con todo, ¿cómo es posible esta inversión del *ante* al *coram*, es decir, de la «anterioridad» al «en presencia de»?[45]. En la actualización de la remisión retrospectiva —que ha de deparar al hombre su ser propio como eternidad—, el propio hombre experimenta su ser sobre el fondo de un sentido del ser que le era previamente desconocido, es decir, que es incapaz de captar por sí mismo. Ciertamente que esta incapacidad sólo es posible en razón de la dependencia que existía desde siempre y se expresaba como imitación. Sin embargo, la imitación como tal no significaba aún la incapacidad para hacer realidad en sentido positivo nuestra dependencia, o sea, la incapacidad de apropiarnos explícitamente aquello de lo que dependemos. La imitación se limitaba a significar que el hombre no se había llamado a la existencia, y no que el hombre por sí solo sea incapaz de hallar el «de dónde» de su condición creada. Significaba, pues, que llevar a término esta relación es una exi-

gencia inherente al hombre[46]. Pero sólo si el hombre se somete al mundo en el hábito la exigencia le hace frente desde fuera[47]. Los mandatos particulares de la ley, uno de los cuales es: «No codiciarás», son expresiones de esa exigencia básica que es inherente al hombre. Y el cumplimiento de la ley es así la «perfección del bien» y la «aniquilación del mal»[48].

La perfección del bien se determina negativamente porque liberarse del mundo comporta de suyo optar por el Creador. Esta determinación negativa no significa más que esto: en la búsqueda de su ser, al hombre no se le abren todas las posibilidades, sino que está ante un «esto o aquello» que se plantea entre el ser creado y el ser del mundo. El hombre es incapaz de dar cumplimiento a esta ley, o sea, es incapaz de guardarse de las tentaciones ligadas al ser del mundo, que es necesariamente un «ser después del mundo». Incluso si el hombre pudiera cumplir la ley, viviría aún de acuerdo con su propia justicia. La ley que proviene de Dios se da con el ser «de Dios» de la criatura. En este ser «de Dios», Dios es el Ser Supremo y es a la vez el ser propio del hombre mismo; no el ser radicalmente opuesto al hombre, sino el ser ante cuya exigencia, que es la mismísima del hombre, el hombre se encuentra impotente[49]. Es la autonomía como tal lo que resulta aquí pecaminoso, no en calidad de revuelta de la parte contra el todo sino en calidad de sometimiento que se realiza autónomamente. Dios ha dejado de concebirse como el Ser Supremo cuya eternidad hace presente la ley eterna simultáneamente en todas las partes, y es concebido ahora como la autoridad siempre presente con que la criatura se confronta a lo largo de la vida.

La impotencia del hombre para cumplir con la ley no se debe a una falta de la voluntad sino a una falta de poder; pues al buscar al Creador antes que al mundo, el hombre ha hecho ya la opción por el «no codiciar» que la ley manda. Experimentar esta impotencia es por tanto experimentar el abismo entre «querer» y «poder»[50]. En el caso de Dios, querer y poder coinciden[51], mientras que la falta de poder hace a la criatura dependiente de Dios una vez más y de un modo más decisivo. De Dios depende el que el hombre que ha iniciado la búsqueda inquisitiva de sí y se ha apartado del mundo pueda llegar a alcanzar el fin que se exige a sí mismo y consiga separarse del mundo[52]. Ni siquiera en el reconocimiento consciente de la ley *(sub lege)* gana el hombre otra cosa

que un conocimiento del pecado[53]. Y el pecado como tal pervive en la discordancia entre querer y poder. De modo que la ley lleva a cabo la humillación que capacita a la criatura para experimentar de nuevas al Creador en una nueva experiencia de dependencia[54]. Si en el intento por actualizar el retorno en la conciencia, la criatura se percataba de la exigencia ínsita en su ser como de una ley dada por su Creador (cuyo cumplimiento es esa misma actualización en su plena concreción), la impotencia de la criatura para cumplir con la ley le hace percatarse ahora, una vez más, del Creador como quien le dispensa el poder: tal es la experiencia de la gracia: «Como Dios es el creador de toda naturaleza, así también es el dispensador de todo poder, aunque no el agente de toda elección. (...). Por tanto, nuestra voluntad es capaz de tanto cuanto Dios ha querido que sea capaz»[55]. Este poder sólo es dado a los que tienen voluntad, igual que el Ser del que venimos está fuera de nosotros[56]. Aunque la exigencia de retornar al Ser como origen de nuestro ser es interior a nosotros —como conciencia—, el poder hacerlo, que es la gracia divina, nos viene dado de fuera. Hemos determinado el «fuera de nosotros» del Ser que nos hace ser lo que somos, como la doble «anterioridad» de lo eterno. La ley, aun cuando sea de Dios, está también en nosotros como el mandato inmanente a nuestra existencia que pone al descubierto la impotencia del hombre y le redirige hacia el Creador. Esta nueva dirección revela la necesaria condición pecadora del hombre, que arraiga en un ser que, siendo «del mundo», ha elegido ya siempre en el hábito la «anterioridad» equivocada. El descubrimiento de esta pecaminosidad que no aparecía aún en la condición de ser creado por Dios y en el retorno que de ello resultaba, viene a subordinar de nuevo el hombre a Dios, esta vez como hombre pecador. A esta confrontación en el pecado con Dios corresponde el estar en presencia de Dios. El «retorno al que era antes de todas las cosas» se convierte en *coram Deo* en el momento en que el hombre se descubre impotente ante la exigencia necesaria ínsita en su ser[57]. Y esta impotencia en presencia de Dios estriba en el hecho mismo de la ley, que le requiere y que le ordena como ley. La fractura entre querer y poder se corresponde con la incertidumbre de «querer» y «no querer» *(partim velle, partim nolle)*[58]. Nuestra conciencia es la que ordena en la ley, y nuestra conciencia es al mismo tiempo nuestra voluntad[59]. Si la voluntad fuese toda ella enteriza, no tendría por qué ordenar: «Pues la voluntad manda que

haya voluntad, que exista una voluntad tal, y no ninguna otra cosa. Pero no lo manda la voluntad entera, y por ello lo que manda no es. Pues si la voluntad fuese toda enteriza no tendría que mandarse a sí misma, sino que sería ya. No existe por tanto ninguna monstruosidad en querer en parte y en parte no querer, sino que se trata de cierta enfermedad del alma. Porque, aun elevada por la verdad, el alma no se alza toda ella entera, gravada como está por el hábito»[60]. La discordancia en el interior de la voluntad, que tiene su origen en el hábito, nos permite entender la ley como mandamiento extrínseco y como simultánea impotencia de la voluntad para cumplir con la ley[61]. La voluntad no se basta[62].

Al revelar una pecaminosidad que no se deja remover, la ley lleva a cabo un nuevo giro hacia el Creador[63]. El giro no es ya una simple relación con Dios: es una petición directa de auxilio. Dios ha dejado de ejercer como Creador y ha pasado a ser dispensador y auxiliador. El auxilio de Dios es la gracia, que sólo puede obtener y aceptar quien antes ha sido humillado *(humiliatus)*, o sea, quien ha reconocido el pecado de su propia impotencia y de su inferioridad ante el mandato[64]. La gracia es la renovada aceptación por parte de Dios de la criatura que hizo, y es la respuesta a la petición de auxilio en que ésta se volvió hacia Él. La aceptación es el amor en que Dios reconoce a la criatura y equivale a una nueva creación[65]. Es un amor *(dilectio)* que sólo el humilde puede reconocer y aceptar, y en el que tiene lugar la reconciliación con Dios —es decir siempre, con la exigencia que procede de Dios y que es la exigencia más propiamente inmanente a la criatura—[66]. El hombre es re-creado al ser liberado de su condición pecadora y, con ella, de su «ser del mundo»[67].

Aun cuando la liberación del hombre le conceda de nuevo una comprensión plena del mundo como desierto, el hombre no está ya perdido en este desierto. Puede vivir en el mundo, dado que en la caridad cuenta con el «de dónde» del que proviene su vida y cuenta por tanto con el sentido de su vida[68]. Lo cual a su vez significa que Dios se muestra como lejano en la ley y como cercano en la gracia[69]. Tal proximidad es el sentido de la vida terrena de Cristo y de su encarnación. *Caritas* cumple así la «tendencia al ser», como *cupiditas* cumple la «aproximación a la nada». Pero tal aproximación depende de la inclinación previa y propia de Dios hacia la criatura, que es ahora recreada *(nova creatura)* reconciliada con Dios y con su propia condición creada. La criatura ha

renunciado a sí, y ahora es sólo objeto del amor de Dios, un amor que se extiende sobre ella como criatura y que no afecta a lo que ella por sí sola pudiera llegar a ser. Por sí mismo, el hombre es siempre pecador en presencia de Dios, ya sea el hombre entregado al apetito, ya sea el que en busca de su origen trata de trascender con su sola voluntad la condición de criatura. En ambos casos el Creador queda olvidado; en el primero, en favor del mundo, y en el segundo, en favor de la posible autonomía del propio hombre. En esta autonomía, que es orgullo, pierde el hombre la posibilidad de actualizar su ser, olvidando el «de dónde» del que viene[70]: «El orgullo impidió el retorno del alma»[71].

En la caridad se produce la captación por la gracia de Dios y la elección por la gracia de Dios. En correspondencia con la necesaria remisión retrospectiva, la caridad se determina también como «amor retrospectivo» *(redamare)*. Sólo en este *redamare* puede el hombre retroceder al extremo de alcanzar la verdad de su propio existir («levantado por la verdad, gravado por el hábito»). Sólo *caritas* le hace cumplir la ley aceptando el auxilio del Creador, del «dispensador de todos los poderes», pues sólo en la gracia aceptada de Dios se renuncia efectivamente al mundo. San Agustín cita la primera epístola de Pablo a los Corintios (1,27-28): «Y has elegido lo necio de este mundo y lo despreciable y lo que no existe, como si existiese, para reducir a la nada lo que existe»[72]. Sólo por la elección de Dios, que es posterior a la creación pero no independiente de ella, vuelve el mundo a ser lo que fue en la creación, y se reduce a la nada lo que el hombre ha hecho del mundo. La caridad cumple la ley, pues la ley ya no es para ella exigencia sino la gracia misma[73]. En este renovado giro hacia Dios, y como giro hacia Su amor, la Ley ha dejado de ser requisitoria y temible, el mundo se ha vuelto otra vez desierto y la avidez hacia él ha perdido su sentido. Tal aceptación amorosa reconcilia a la criatura con su Creador. El hombre ha retornado a Dios desde el mundo; ha negado al mundo y se ha negado a sí mismo en la medida en que es del mundo. En esta negación de sí alcanza el hombre la auténtica verdad y sentido de su condición creada: «Cuando el hombre vive de acuerdo consigo mismo, es decir, según lo humano y no según Dios, vive en falso. No es que el hombre mismo sea una falsedad, pues Dios que es su creador y autor no podría ser creador y autor de una falsedad. Sino más bien que el hombre fue creado en la verdad para que viviese no conforme a sí sino

conforme a Aquel que lo ha creado, o sea, para hacer la voluntad de Dios más que la suya. No vivir del modo para el que fue creado, sí es, pues, una falsedad»[74].

Únicamente la caridad alcanza esta negación de sí, ya que ninguna otra cosa da razón del sacrificio de uno mismo. Sólo por amor puede el hombre renunciar a su propia voluntad, y la renuncia nacida del amor es la condición de elegir la gracia. Lo que explica por qué, comparado con «la voluntad que la naturaleza ha implantado en nosotros», el amor es «voluntad más fuerte»[75]. En la negación de sí, el hombre se comporta hacia sí mismo «como Dios» lo hace con él; ama en sí exclusivamente la bondad de Dios, del Creador mismo[76], y se odia en la medida en que su libre arbitrio le permite dar un significado autónomo a su ser del mundo: «Pues Él nos odiaba por ser nosotros de otro modo que como nos había hecho; ya que por nuestra iniquidad no había consumado Él por entero su obra. Sabía cómo odiar en nosotros lo que nosotros hicimos y a la vez cómo amar lo que Él mismo había hecho»[77].

Notas

1 *Serm.* XXXIV, 2.

2 *Ep. Ioan.* VII, 7.

3 *Ib.* IX, 9.

4 *Ioan. Ev.* CVII, 1: «Por mundo entiende ahora a los que viven en la delectación hacia el mundo y no están en estado de gracia de los elegidos que han sido tomados del mundo».

5 *Op. Imp.* IV, 20.

6 *Ioan. Ev.* LXXVI, 2: «Pues los que aman son elegidos porque aman (...). Los santos se distinguen del mundo por el amor que hace habitar juntos en un hogar a los que tienen el mismo espíritu».

7 *Conf.* I, 13, 21: «Pues el apego a este mundo es infidelidad a Ti».

8 *Vid. supra,* Parte Primera, cap. I.

9 *Ioan. Ev.* LXV, 1.

10 *Civ. Dei* V, 17: «Al suprimir la jactancia, ¿qué queda de los hombres sino el ser un hombre más?». *Serm.* 142, 3: «Era el orgullo lo que impedía el retorno del alma».

11 *Conf.* X, 2, 2.

12 El equivalente a este «descubrimiento» dentro de la construcción agustiniana de la Historia es el «ser anterior a la ley». *Vid. Exposit. Ep. ad Rom* 13-18: «Distinguimos por tanto cuatro clases de hombres: los que están antes de la ley, los sujetos a la ley, los sujetos a la gracia y los que están en paz. Antes de la ley no luchamos siquiera, pues no sólo codiciamos y pecamos, sino que aprobamos el pecado; sujetos a la ley, luchamos pero somos vencidos».

[13] *Ioan. Ep.* IV, 9: «Pues Él nos purifica, ya que Él mismo es puro». E *ib.* IX, 3: «Si tal es la perfección a que Dios nos invita, a saber: que amemos a nuestros enemigos como Él amó a los suyos, tal será nuestro atrevimiento en el día del Juicio, a saber: que 'tal como Él es, así somos nosotros en este mundo'. Y dado que ama a sus enemigos haciendo que el sol se levante sobre buenos y malos y que la lluvia caiga sobre justos y pecadores, así nosotros, que no podemos concederles el sol y la lluvia, derramaremos también nuestras lágrimas cuando oremos por ellos».

[14] *Ioan. Ev.* XLII, 10: «Claramente, el Creador es el Creador, la criatura es la criatura, y la criatura no puede igualarse al Creador». *Ep. Ioan.* IX, 3: «¿Pues le es posible al hombre ser como Dios? Ya os he explicado que el 'como' no significa siempre la igualdad, sino que significa también un cierto parecido».

[15] *Conf.* X, 8, 15: «Aunque la memoria es una potencia de mi espíritu y pertenece a mi naturaleza, yo mismo no puedo captar todo lo que soy. El espíritu es, pues, demasiado estrecho para contenerse a sí mismo».

[16] *Ib.* VII, 16, 22: «Pues ellos [los perversos] están en armonía con las cosas más bajas de la creación en la medida en que son distintos [de Ti], pero están en armonía con cosas más altas en la medida en que se van haciendo semejantes a Ti».

[17] *Ib.* II, 4, 9.

[18] *Ib.* X, 16, 25: «Mas ¿qué me es más próximo que yo mismo? Y he aquí que no comprendo el poder de mi memoria sin la cual no sabría siquiera mi nombre».

[19] *De Spir. et Litt.* 52: «Pero el conocimiento del pecado [viene] por la ley». Hay muchos otros textos en que Agustín afirma lo mismo.

[20] *Ioan. Ev.* XLI, 12: «Pues, ¿qué es la perfección del bien sino la eliminación y desaparición del mal? ¿Y qué es la eliminación del mal sino lo que la ley dice: 'No caerás en la codicia'? No desear es la perfección del bien pues es la eliminación del mal».

[21] *De trin.* IX, 8, 13: «Ya que amar a la criatura por sí misma es *cupiditas*».

[22] *Conf.* II, 3, 6: «[Mi padre] se alegró con la embriaguez con que el mundo se olvida de Ti, su Creador, y con que ama a tu criatura más que a Ti mismo».

[23] *Ib.* VII, 14, 20: «A quienes les resulta ingrata cualquier cosa de tu creación, esos no están sanos».

[24] *Ib.* II, 6, 13: «El orgullo aparenta la elevación del espíritu»; e *ib.* II, 6, 14: «Perversamente te imitan los hombres que se alejan de Ti y se alzan en rebelión contra Ti».

[25] *De lib. arb.* I, 11, 21: «Nada hace que el espíritu dé curso al deseo sino su propia voluntad y libre elección».

[26] *Ioan. Ev.* XXVIII, 9: «Pues el hombre que se comprende como peregrino en el mundo, habita en tiendas. Cuando se observa suspirando por su tierra nativa, comprende que recorre tierra extranjera. (...) ¿Qué significa vivir a la intemperie? Vivir en un desierto. ¿Por qué en un desierto? Porque en este mundo marchamos sedientos por un camino sin agua». *Vid.* también *Ep. Ioan.* X, 5: «¿Te has aferrado a Dios? Entonces has concluido tu camino. Permanecerás en tu patria». Y además *En. in Ps.* 141, 15: «No quieras habitar en la casa, habita en el arquitecto».

[27] *Conf.* VIII, 5, 12.

[28] *De mus.* VI, 19: «No en vano se llama al hábito una segunda naturaleza, y en parte fabricada».

[29] *Ep. Ioan.* II, 11: «Mas ¡ay de ti si amas las cosas hechas y olvidas al Hacedor de ellas!».

[30] *Conf.* VIII, 7, 18: «Quedaba sólo un temor mudo, y mi alma temía, tanto como a la muerte, al hecho de ser apartada de esa corriente del hábito que la consumía mortalmente».

[31] *Op. imp.* IV, 103: «Para que sea hecho por fuerza de hábito, sin la voluntad».

[32] *Doctr. christ.* I, 7.

[33] *Ep. Ioan.* I, 7.

[34] *Op. imp.* IV, 103: «¿Acaso no pierde su condición por su propia condición, quedando privado de su voluntad por la fuerza del hábito cuando no habría hábito sin su voluntad? Dijiste, en efecto, que no puede haber voluntad y necesidad al mismo tiempo, ya sea que ambas concuerden, ya sea que se opongan».

[35] *Conf.* III, 7, 13: «Y yo no conocía la verdadera justicia interior, que no juzga por la costumbre sino por la ley rectísima de Dios omnipotente».

[36] *Ep. Ioan.* VI, 3: «Que tu conciencia dé testimonio, pues ella es de Dios».

[37] *Ib.* VI, 2: «Cuando no es otra lengua la que da testimonio de él, sino su propia conciencia».

[38] *Ep. Ioan.* LXXIV, 5: «Por tanto Dios es visto de manera invisible; ni tampoco podemos tener ningún conocimiento de Él a no ser que Él esté en nosotros. Pues de manera similar es como damos en ver nuestra conciencia en nosotros».

[39] *Ib.* XLI, 4.

[40] *Quaest. 17 in Ev. sec. Mt.* III.

[41] *Expos. Ep. ad Gal* 57: «Nunca debemos emprender la acción de reprender a otro sus faltas a no ser que hayamos examinado nuestro fuero interno, interrogado a nuestra conciencia, y nos hayamos respondido claramente, delante de Dios, que lo hacemos por amor».

[42] *Civ. Dei* XII, 8: «Enorgullecerse ante la alabanza de los hombres no es incorrecto; la falta en el alma está en amar perversamente la alabanza ajena no escuchando el testimonio de la conciencia». *Ib.* XIV, 28: «En la ciudad de los hombres se busca la alabanza de los hombres, mientras que en la otra la más alta gloria es escuchar a Dios en el testimonio de la conciencia».

[43] *Expos. Ep. ad Gal.* 59: «Quienes nos alaban no alivian las cargas de nuestra conciencia».

[44] *Vid. infra* notas 30, 31.

[45] San Agustín emplea «cara a Dios» o «en presencia de Dios» *(coram Deo)* y «ante Dios» *(ante Deum)* de manera intercambiable. He elegido la primera expresión por la necesidad de distinguirla de la «anterioridad» en el otro sentido, que es bien distinto, y por ser además «en presencia de Dios» la traducción tradicional del griego como también del hebreo (*vid. infra* nota 57).

[46] *Conf.* II, 4, 9: «Ciertamente, Señor, que tu ley castiga el robo, como lo hace la ley escrita en los corazones de los hombres, que ni la iniquidad alcanza a borrar». *Vid.* también *De lib. arb.* I, 15, 32: «La ley eterna, pues, nos ordena retirar nuestro amor de las cosas temporales y dirigirlo purificado hacia las cosas que son eternas».

[47] *En. in Ps.* 57, 1: «'No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti.' A nadie le fue dado ignorar esta verdad, ni siquiera antes de la entrega de la Ley, para que hubiese así alguna ley con que poder juzgar incluso a los que no les había sido dada la Ley. (...) Con todo, como los hombres desean las cosas externas y viven en el exilio hasta de sí mismos, les ha sido dada también la ley escrita; no porque ella no estuviese antes en sus corazones, sino porque tú mismo vives lejos de tu corazón».

[48] *Ioan. Ev.* XLI, 12.

[49] *De grat. et lib. arb.* 24: «[San Pablo] dice que ellos [los judíos] querían establecer su propia justicia porque la justicia viene de la ley; no porque ellos hubiesen establecido la Ley, sino por haber constituido su justicia en la Ley, que es de Dios. Así lo hicieron cuando se creyeron capaces de cumplir la Ley por sus propias fuerzas, ignorando la justicia de Dios; no la justicia por la que Dios es justo, sino la justicia que el hombre recibe de Dios».

[50] *Civ. Dei* V, 10: «Pues si hubiese una mera voluntad que fuese incapaz de poder lo que quiere, ella estaría impedida por una voluntad más fuerte. Pero incluso en tal caso sería una voluntad, y no la voluntad de otro sino la voluntad del que quiere y no puede acometer lo que quiere».

[51] *Conf.* VII, 4, 6: «La voluntad de Dios y el poder de Dios son Dios mismo».

[52] *Expos. Ep. ad Rom.* 40: «Pues el hombre que no puede cumplir un precepto que reconoce justo, se sabe muerto». *Ib.* 61. «Somos nosotros quienes creemos y quienes queremos, pero es Él quien concede a tales creencias y voliciones el obrar buenas obras por el Espíritu Santo, por el que el amor de Dios se vierte en nuestros corazones, haciéndolos compasivos». *Ep.* 177, 5: «Es preciso distinguir Ley y gracia. La Ley sabe cómo ordenar; la gracia cómo ayudar. La Ley no ordenaría si no hubiese voluntad libre, ni la gracia ayudaría si la voluntad fuese suficiente».

[53] *Expos. Ep. ad Rom.* 13-18; *vid.* también *ib.* 30: «Pero la Ley es dada para mostrar cuán firmes son las cadenas de pecado que atan a quienes presumen de ser justos por sus propias fuerzas». *Vid.* también 26: «Pues el conocimiento de estar seriamente enfermo acentúa el deseo de encontrar médico».

[54] *Expos. Ep. ad Gal.* 24: «Porque sólo entonces el hombre humillado puede aceptar la gracia de la *caritas*, y sin esta gracia no hay modo de cumplir los mandatos de la Ley. En orden a que busque la gracia, el hombre es humillado en el pecado».

[55] *Civ. Dei* V, 9.

[56] *Ib.* V, 10

[57] También en san Agustín es así. El texto de los Setenta, la traducción del hebreo, muestra que el *coram Deo* y la autoridad constantemente presente de Dios puede darse ya en el estado del hombre que san Agustín caracteriza como «sujeción a la Ley».

[58] *Conf.* VIII, 9, 21.

[59] *Civ. Dei* XIV, 6: «La voluntad está en todas estas afecciones, que en realidad no son más que inclinaciones de la voluntad».

[60] *Conf.* VIII, 9, 21.

[61] *Ib. X*, 40, 65: «¡Tal es el peso del hábito! Aquí estoy aunque no quiero; allí quisiera estar pero no puedo. Infeliz en ambos casos».

[62] *Ep.* 177, 5.

[63] *Expos. Ep. ad Rom.* 37: «Pues la Ley es buena; pero sin la gracia sólo revela los pecados, no los suprime».

[64] *Ep.* 217, 12: «La gracia de Dios no se encuentra por tanto en la naturaleza del libre arbitrio ni en la ley ni en la doctrina, como pretenden erróneamente los pelagianos, sino que es dada a actos singulares de la voluntad».

[65] *Enchir.* 31: «Así, pues, seremos hechos verdaderamente libres cuando Dios nos conforme, esto es, cuando nos forme y cree de nuevas, no como hombres (lo que ya ha hecho) sino como hombres buenos, que es lo que hace la gracia: cuando seamos nueva criatura en Jesucristo».

[66] *Ioan. Ev.* CX, 6: «Fuimos reconciliados con quien ya nos amaba, pero del que estábamos enemistados por el pecado». *Vid.* también *ib.* CXI, 1: «Así el mundo reconciliado será librado del mundo enemigo».

[67] *Ib.* CVIII, 1: «Lo cual les fue concedido por regeneración, pues por la generación natural eran del mundo». *Vid.* también *ib.* CXI, 1: «Así será el mundo librado del mundo».

[68] *Ep. Ioan.* VII, 1: «Y si en este desierto no queréis morir de sed, bebed de la caridad».

[69] *Serm.* 156, 3: «Aunque muy lejos de nosotros, mortales y pecadores, moraba el justo y el inmortal, éste descendió a nosotros para que El que está tan lejos pudiese acercarse. (...) Con el fin de estar próximo a nosotros, tomó sobre sí nuestra falta pero no nuestra culpa».

[70] *Civ Dei.* XIX, 25: «Así, pues, las virtudes de que ellos se enorgullecen, por cuanto les dan control sobre su cuerpo y sobre los requerimientos de éste, y que apuntan a un fin distinto de la posesión de Dios, más son vicios que virtudes (...), ya que están infatuadas y ensoberbecidas».

[71] *Serm.* 142, 3.

[72] *Conf.* VIII, 4, 9. También en el cristianismo primitivo, en la citada epístola paulina por ejemplo, el «reducir a la nada» es la única razón de la elección de lo bajo y lo despreciado. Lo cual significa la aniquilación, no la inversión, de todos los comportamientos humanos. Una observación ésta que es de especial relevancia contra Nietzsche y su derivación psicológica del resentimiento (por válida que pueda ser en casos particulares). Pero que lo es también contra la teoría de Scheler de la nobleza que se inclina hacia lo indigno -*El resentimiento en la moral,* en: *Gesammelte Aufsätze und Vorträge* II-.

[73] *Div. quaest. ad Simpl.* I, 17: «El mismo precepto es así ley para los que lo temen y gracia para los que lo aman».

[74] *Civ. Dei* XIV, 4.

[75] *De trin.* XV, 21, 41.

[76] *Ioan. Ev.* 87, 4.

[77] *Ib.* 110, 6.

III. AMOR AL PRÓJIMO

En la perspectiva de san Agustín, la negación de uno mismo se hace expresa en la conducta hacia el mundo. El hombre ama el mundo como creación de Dios; en el mundo, la criatura ama el mundo como Dios lo ama. Tal es la realización de una negación de sí en que toda persona que hay en el mundo, incluido uno mismo, recobra su auténtica relevancia como procediendo de Dios. Tal realización es el amor al prójimo[1]. Tratemos por tanto de observar cómo se entiende al «prójimo» en este amor que a la vez proviene de Dios y se niega a sí mismo.

El amor al prójimo es la conducta de amor hacia el prójimo que brota de la caridad. Remite a dos relaciones fundamentales: primera, la persona ha de amar a su prójimo como Dios lo hace *(sicut Deus);* y segunda, ha de amar a su prójimo como se ama a sí mismo *(tamquam se ipsum)*. En correspondencia con estas relaciones fundamentales, proponemos dos cuestiones: primera, ¿cómo se encuentra con su prójimo la persona que se niega a sí misma? Y segunda, ¿qué papel desempeña el prójimo en este encuentro?

La ley nos ordena amar al otro. Es la esencia de la ley y aquello a lo que todas las demás leyes apuntan[2]. La ley regula y determina la conducta del hombre en el mundo en la medida en que el hombre ve el mundo como un desierto y vive en referencia a su propia fuente. Comoquiera que este mundo siempre ha estado constituido por hombres, la ley determina la conducta de unos hombres para con otros. El amor es la esencia de los distintos mandamientos sin excepción; el sentido de todo posible mandamiento se cumple en el amor. El cum-

plimiento en el amor depende de la gracia de Dios, y el poder de amar a nuestro prójimo depende del amor de Dios[3]. Al aceptar el amor de Dios, el hombre se ha negado a sí mismo y ahora ama y odia como Dios lo hace. Al renunciar a sí, el hombre renuncia al mismo tiempo a todas las relaciones mundanas; no contempla su ser más que como creado por Dios, rechazando todo lo que él mismo haya podido hacer y todas las relaciones que haya podido establecer. Con lo cual el prójimo pierde el sentido que tiene en su existencia concreta mundana, el sentido de, por ejemplo, amigo o enemigo: para quien ama como Dios ama, el prójimo deja de ser todo salvo criatura de Dios, y quien así ama se encuentra con hombres a quienes el amor de Dios determina simplemente como criaturas de Dios. En este amor de autonegación y de negación de vínculos específicos, se encuentran entre sí todos los hombres, y todos son igualmente importantes, o igual de poco importantes, para el ser propio de cada uno de ellos. El hombre vinculado a su origen no ama al prójimo ni por mor de su prójimo ni por mor de sí mismo. Quien así ama, queda en un absoluto aislamiento merced al amor al prójimo, y el mundo sigue siendo un desierto ante la existencia aislada del hombre. Semejante aislamiento se hace realidad, en lugar de destruirse, como cumplimiento del mandato de amor al prójimo, justamente en referencia a un mundo en que la criatura vive también aislada. Puesto que el hombre no es Dios y nunca alcanza la igualdad con Dios, el amar «como Dios ama» le priva de toda posibilidad de elección en relación con su prójimo[4]. Y este «como Dios ama» destruye todos los criterios humanos y separa el amor al prójimo de todo amor carnal[5].

Esta visión del amor al prójimo como mandato de negación de uno mismo no consigue explicar, sin embargo, cómo la persona absolutamente aislada puede en general tener un prójimo. Hemos visto que en la búsqueda de la fuente de su ser el hombre indaga más allá del mundo, y en este proceso encuentra el absoluto «antes», el Creador, que es captado en concreto al actualizarse el *coram Deo.* Pero la búsqueda del origen, que indaga «más allá del mundo», trasciende también todo origen histórico que sea inmanente al mundo. El origen histórico del hombre significaría justamente su mundanidad y concordaría con su «ser del mundo». Hasta en la sublimación más extrema, se trataría sólo de la elección y apropiación de la falsa anterioridad, de la *cupiditas.* Anterioridad falsa, pero desde luego no carente de sentido, pues el sentido de *cupiditas*

estriba en la facticidad de ser «después del mundo». El absoluto aislamiento del hombre ante Dios, que el retorno actualiza, explica cómo el amor ordenado por Dios sirve para hacer realidad la negación de uno mismo, siendo así que este amor aboca a la renuncia a toda elección autónoma y a toda relación con el mundo establecida originariamente.

Lo que no se deja comprender, con todo, es cómo en este amor de autonegación y de negación del mundo el otro pueda aún ser considerado nuestro prójimo, o sea, alguien que mantiene un vínculo específico con nosotros. En la Tercera Parte veremos que encontramos al otro como nuestro prójimo en la *caritas socialis*, sobre la base de la copertenencia originaria de todos los hombres entre sí en virtud de su común descendencia histórica de Adán. Esta copertenencia, aunque sea del mundo, confiere al prójimo una precisa relevancia incluso en el amor de autonegación. Pero en este punto ignoraremos la incongruencia que se desprende del absoluto aislamiento del hombre de cara a Dios, ya que, desde la posición agustiniana, podríamos entender la relevancia del prójimo como siendo sólo «del mundo» y no seríamos entonces capaces de hacer justicia a la verdadera fuente de la relevancia del prójimo en el pensamiento agustiniano.

El amor de autonegación ama con renuncia de sí, y esto significa amar a todos los hombres con la indiferenciación absoluta que hace del mundo un desierto. Y ama al mundo como a sí mismo. En la actualización de la remisión retrospectiva, el hombre como criatura accede a su ser propio. El hombre, que «viene de Dios» y «va a Dios», capta su ser propio cara a Dios. El amor al prójimo brota únicamente de esta captación retrospectiva del ser propio y del aislamiento que de ello resulta; la captación justa de mi prójimo tiene por precondición la captación justa de mí mismo. Sólo cuando he llegado a estar seguro de la verdad de mi propio ser, puedo amar a mi prójimo en su verdadero ser, que es su condición de criatura. E igual que no amo al yo que yo hice de mí por mi pertenencia al mundo, tampoco amo a mi prójimo en razón del encuentro concreto, mundano, con él, sino que lo amo en su creaturalidad. Amo algo en él que es justamente lo que en él no es de él: «Pues amas en él no lo que es, sino lo que esperas que sea»[6]. Con esto no sólo se preserva el aislamiento del amante —que se siente concernido incluso por los que le son más próximos, sólo en tanto que ama a Dios en ellos—[7], sino que para el prójimo el amor se convierte asimismo en invitación a la soledad, requerimiento a ponerse en presencia de Dios[8]. El amante hace del amado su igual[9], y ama esta igual-

dad con el otro, entiéndalo o no el amado[10]. En el amor de autonegación niego a la otra persona igual que me niego a mí mismo, pero no la olvido (*vid. supra* Primera Parte, cap. 3). A esta negación corresponde el «quiero que seas» *(volo ut sis)* y el «llevarla hasta Dios» *(rapere ad Deum)*. Niego al otro en orden a hallar un paso hacia su auténtico ser, igual que al buscarme a mí mismo me niego a mí mismo.

A este respecto debe notarse que la experiencia adecuada de mi propio origen está viva en la autonegación; tal experiencia es la autocomprensión de la carga de sentido y la gravidez de sentido de mi propio existir. La negación del otro no es, con todo, el fin del proceso de búsqueda retrospectiva sino su comienzo. La negación quiere ser el impulso para la autonegación; más aún, la negación, que es una comprensión del ser del otro, apunta al ser que pertenece originariamente al otro. Así, el amor al prójimo es la realización concreta de la remisión retrospectiva allende el mundo, que a una con ello proyecta al otro fuera del mundo en que él mismo pone el sentido de su ser. En concordancia con el sentido del ser como ser por siempre, el amor al prójimo no significa amar al otro en su mortalidad, sino amar lo que en él es eterno, su «de dónde» más propio[11]. «Si las almas son placenteras, hay que amarlas en Dios, pues también ellas son mudables, y fijas en Dios se vuelven estables; de otro modo, pasarían y perecerían»[12]. En esta estabilización reside el sentido originario de lo que amamos. Por sobre el amado, el amante accede a Dios, sólo en quien tiene sentido tanto la existencia como el amor. La muerte carece de todo significado para el amor al prójimo, pues al sacar a mi prójimo del mundo se limita a hacer lo que el amor ya había hecho de suyo, amando al ser que en él vive como su origen. La muerte es además irrelevante para este amor, ya que el amado sólo es ocasión de amar a Dios. En todo ser humano individual se ama el mismo origen, y ningún individuo significa nada en comparación con este origen idéntico. El cristiano puede así amar a todos los hombres porque cada uno es sólo una ocasión de amor, y cualquiera puede valer como ocasión de amor. La fortaleza del amor se pone a prueba justamente cuando hasta el enemigo y hasta el pecador son considerados ocasiones de amor. En verdad no es al prójimo a quien se ama en el amor al prójimo: es al amor mismo[13]. Y con ello se suprime la relevancia del prójimo como prójimo —la incongruencia que anteriormente se caracterizó— y el individuo permanece en su aislamiento.

Notas

[1] No se trata ciertamente de negar las afirmaciones de Karl Holl, en «Augustins innere Entwicklung», *Preussische Akademie der Wissenschaften* (1928), p. 47, de que «este breve esbozo confirma, por lo pronto, que la influencia de san Pablo no alcanzó a las últimas honduras del pensamiento agustiniano; no tocó al rasgo básicamente eudaimonístico de su ética, ni tampoco, pese a todo lo que habla de *caritas*, al esfuerzo concentrado sobre el yo». Holl pretende que «esto tiene que ver con el hecho de que san Agustín sabe cómo recoger los mandamientos del Sermón del Monte sólo desde su lado negativo. La esencia más íntima del amor al prójimo, su sentido como voluntad de una comunidad que vive en el autosacrificio, quedó oculto para él» (*ib.*, 29). Con todo, puede mostrarse que incluso en san Pablo (aunque no en las palabras de Jesús) el amor al prójimo permanece rigurosamente ligado al individuo y al cuidado por su salvación. La cuestión fundamental para la comprensión del amor al prójimo tal como lo ordenó Jesús, sigue sonando así: ¿cómo puedo yo, que he sido elegido por Dios y separado del mundo, seguir viviendo en el mundo?

[2] *Enchir.* XXXII, 121: «El fin de todo mandamiento es, pues, la caridad, o sea, que todo mandamiento tiene a la caridad por fin».

[3] *Expos. Ep. ad Gal* 45: «¿Quién es capaz de amar a su prójimo, es decir, a todo hombre tal como es, si no ama a Dios cuyo mandamiento y don le capacita para amar al prójimo?».

[4] *En. in Ps.* XXV, II, 2: «Debes considerar tu prójimo a todo hombre, incluso antes de que sea cristiano. Pues ignoras cómo es él ante Dios, de qué modo Dios ha tenido conocimiento previo de él».

[5] *Ioan. Ev.* LXV, 1: «Pues no todo amor renueva a quien lo escucha, o mejor, a quien secunda su llamada con obediencia, sino sólo el amor al que el Señor, en orden a distinguirlo de todo amor carnal, ha añadido 'como yo os he amado'».

[6] *Ioan. Ep.* VIII, 10.

[7] *Serm.* 336, 2: «Pues ama verdaderamente a su amigo quien ama a Dios en él, sea porque Dios está en el amigo, sea para que Dios pueda estarlo».

[8] *Ep.* 130, 14.

[9] *Ep. Ioan.* VIII, 8: «Debes querer que todos los hombres sean tus iguales».

[10] *Ioan. Ev.* LXXXVII, 4: «Nos está prohibido, pues, amar en él [en el mundo] lo que el mundo ama en sí, y ordenado amar en él [en el mundo] lo que él odia en sí, a saber, la obra de Dios y los diversos consuelos de su bondad».

[11] *Conf.* IV, 4, 7-9 y 14.

[12] *Conf.* IV, 12, 18.

[13] *Ep. Ioan* IX, 10: «¿Puede alguien amar a su hermano y no amar el Amor? Necesariamente ha de amar el Amor. (...) Al amar el Amor, ama a Dios».

TERCERA PARTE:
VIDA EN SOCIEDAD *(VITA SOCIALIS)*

VIDA EN SOCIEDAD *(VITA SOCIALIS)*

Partiendo del hecho de que la caridad cristiana intramundana está ligada al amor de Dios, hemos seguido dos cursos diferentes del pensamiento agustiniano, que en cada caso han mostrado distintos vínculos del hombre con Dios; con el resultado, o mejor con el contra-resultado de que la verdadera relevancia del amor al prójimo sigue siendo incomprensible. De acuerdo con el mandato tradicional, el amor al prójimo está ligado al amor de Dios y también al amar al otro «como a uno mismo». En todos los pasajes en que san Agustín se refiere al amor al prójimo, hace mención explícita al «como a uno mismo». El olvido de sí propio del apetito permitía al hombre, en el retorno desde lo eterno, mirar a su prójimo y a sí mismo desde una distancia absoluta, pues, junto con el olvido de sí, toda relación originaria con el prójimo había caído al olvido. Y así, la autonegación de la remisión retrospectiva, que da sentido a la criatura sólo en un total aislamiento —y que es el comienzo de la autonegación—, comportaba también la negación del otro. Con lo que la cuestión sigue en pie: ¿cómo es que, pese a tan reiteradas incongruencias, el amor al prójimo desempeña en san Agustín un papel tan destacado, incluso en contextos muy distintos de éste —que es el originario— y justamente en ellos? ¿Hay acaso otro contexto experiencial, diferente en origen, que otorgue al prójimo la relevancia específica de que aparentemente, en teoría, le privan los desarrollos anteriores, y que de hecho tenga una influencia en san Agustín como para aclarar su especial interés por este preciso aspecto de la tradición cristiana?

A propósito de los primeros seguidores de Cristo, escribía san Agustín: «Ellos vieron, nosotros no hemos visto, y sin embargo formamos comunidad con ellos porque tenemos una fe en común»[1]. La verdadera comunidad se basa en el hecho de la fe en común. De aquí que en una primera observación se pueda caracterizar la comunidad de los creyentes por dos rasgos distintivos. En primer lugar, la comunidad de creyentes se basa sobre algo que por principio es no mundano y se trata por tanto de una sociedad con otros que no descansa en una realidad predada en el mundo, sino en una posibilidad específica. En segundo lugar, y comoquiera que esta posibilidad es la más radical de todas las que se ofrecen a la existencia humana, la comunidad de fe que se realiza en el amor mutuo requiere para sí al hombre entero, en contraste con todas las restantes comunidades mundanas que únicamente aíslan algún rasgo del ser humano en consideración del cual se forma la comunidad como tal; la comunidad de fe, en cambio, requiere al hombre en integridad, tal como Dios mismo lo requiere[2]. La misma fe de la que se dice que «cada uno tiene la suya propia» es tan radicalmente fe en común que todo otro individuo es visto sólo en la perspectiva de la fe potencial que le haría compañero en la fe[3]. Y al mismo tiempo (como se mostró en la Parte Segunda, cap. 2), esta fe se comprende como la posibilidad última y más radical del ser humano.

Ya hemos visto, empero, que la fe deja al individuo en soledad cara a Dios, y que incluso si todos creen lo mismo, tal concurrencia resulta, para cada individuo, irrelevante («cada uno tiene su fe»). La simple identidad del Dios en quien todos creen no basta para producir una comunidad de creyentes. ¿Cómo llega, pues, la mera concurrencia de creyentes a volverse fe en común, esto es, comunidad de fe que hermana a todos los hombres —incluso a los que no creen— dado que todos son prójimos? Este planteamiento de la cuestión sí nos proporciona la experiencia fundamental común que hace de la comunidad cristiana algo decisivo para el creyente individual. Y viene entonces nuestra siguiente cuestión: ¿de dónde procede, pues, esta experiencia fundamental que no se deja rastrear en la dialéctica inmanente de la fe?

Tanto el deseo como la remisión retrospectiva son modos de comportarse y apropiarse una posibilidad humana cuya realización depende únicamente de la gracia de Dios. La fe, en cambio, como tal fe, está ligada a un hecho histórico preciso y concreto. Lo que hace que mi pró-

jimo cobre la relevancia que requiere el mandamiento del amor no es el hecho de que «yo me haya vuelto un problema para mí mismo»[4]. Lo es, más bien, una realidad histórica, predada, que como tal es normativa incluso para la muerte redentora de Cristo y que es por tanto esencial para que ésta última se haga realidad. La diferencia de perspectiva es patente en función, por lo pronto, de la doble comprensión de la fe que es posible. A la fe como actitud individual frente a la cuestión del ser propio de uno mismo se opone aquí una interpretación de la fe vinculada a la facticidad de la Historia, del pasado como tal.

La muerte redentora de Cristo no redimió al individuo sino al mundo entero, entendido como el mundo hecho por el hombre *(mundus)*. Por mucho que la fe aísle al individuo, el objeto de la fe —la redención en Cristo— ha entrado a formar parte de un mundo previamente dado, y así, a formar parte de una comunidad ya dada. La fe saca al hombre del mundo, o sea, de cierta comunidad con los hombres. La *civitas terrena* siempre es a la vez una sociedad, o sea, un organismo social integrado por personas que viven unas con otras y unas para las otras, y no solamente unas junto a otras[5], y esta ciudad terrena no está arbitrariamente fundada ni es tampoco susceptible de disolución arbitraria. Más bien se funda en un segundo hecho histórico, que en el plan divino de salvación es el único que hace posible la realidad históricamente efectiva y eficaz de Cristo[6]. Se trata de la descendencia común de Adán, que determina una igualdad precisa y normativa entre todos los hombres[7]. Existe la igualdad porque «la raza humana se instituyó en Adán, como radicándose *[tamquam radicaliter]* en él»[8]. «Radicada en él» quiere decir que nadie puede escapar de esta descendencia y que en ella ha quedado instituida por siempre la determinación más esencial de la existencia humana[9]. De aquí el que no sea una semejanza accidental *(similitudo)* la que une a todos los hombres, sino que la semejanza tiene un fundamento necesario y queda históricamente fijada en la descendencia común de Adán y en un parentesco que trasciende de todo mero parecido[10]. El parentesco crea una igualdad que no lo es ni de rasgos ni de capacidades, sino de estado. Todos los hombres comparten el mismo destino; el individuo no está solo en el mundo, tiene compañeros de destino *(consortes)*, y no ya en esta o aquella circunstancia sino a lo largo de toda su vida. Pues su vida entera se considera un estado particular sujeto a un destino, a saber: el estado de mortalidad[11]. En él resi-

de el parentesco de todos los hombres y al mismo tiempo su condición de compañeros, de congéneres *(societas).*

La igualdad que en la ciudad terrena queda aún implícita permite comprender la interdependencia de los hombres que determina esencialmente la vida en sociedad de la comunidad intramundana. Esta interdependencia se pone de manifiesto en el mutuo dar y recibir en que consiste la convivencia de las gentes[12]. La conducta de unos individuos para con los otros se caracteriza aquí por un creer o confiar *(credere),* que se opone a todo conocer real o potencial[13]. Todo lo histórico, o sea, todos los acontecimientos humanos y temporales, se captan por medio de este «creer» que es también un «confiar en», y no, nunca, por medio de la comprensión intelectual *(intelligere).* Esta fe en el otro es fe en un futuro en común que habrá de verificarse. Toda ciudad terrena remite a esta verificación, pero el creer que surge de nuestra mutua dependencia precede a la posible verificación[14]. La existencia continuada del género humano no pasa por esta verificación, sino por una fe imprescindible sin la cual la vida en sociedad sería imposible[15].

La igualdad ha sido siempre el presupuesto de la interdependencia en el mundo, pero nunca se la captó de manera temática a la hora de constituirse la sociedad terrena. La igualdad de estado en que se hallan los hombres no se hace explícita mientras la muerte sigue siendo un mero hecho natural antes que señal de pecado; o sea, mientras el individuo no conoce el auténtico significado de esta igualdad. Hasta conocer su relevancia, la mutua interdependencia de los hombres no puede sustituirse por el aislamiento en que el individuo se pregunta por su ser. Del ocultamiento de la igualdad surge la cuestión: «Dime, ¿con que ojos ves la voluntad que tu amigo te tiene? Pues ninguna voluntad puede verse con los ojos del cuerpo»[16]. El equivalente de la confianza mutua es aquí la incapacidad de ver (nota 14 *supra*), como en otro lugar lo es la incapacidad de comprender (nota 12 *supra*). Ver es una posibilidad del conocimiento, y una que comporta evidencia segura. El conocimiento de la voluntad que otro me tiene, sólo es relevante, en cambio, en el seno de la interdependencia mutua. En la igualdad de todos los seres humanos delante de Dios, que se vuelve temática en el amor al prójimo, esta «voluntad hacia mí» (sea amistosa u hostil) cae en la misma indiferencia que el encuentro concreto y temporal con el otro como amigo o enemigo. La pregunta por el otro no pregunta por la significa-

ción mundana del otro, sino por su ser delante de Dios. Y en este ser ante Dios los hombres son todos iguales, todos igualmente pecadores.

La descendencia común de todos los hombres es su participación común en el pecado original. Esta condición pecaminosa que el nacimiento confiere afecta necesariamente a todos los hombres. De ella no hay escapatoria. La igualdad de estado significa que todos los hombres están en pecado: «El mundo entero fue culpable desde Adán»[17]. Igualdad sobrepoderosa que borra todas las diferencias; de aquí que aunque pueda haber múltiples Estados y comunidades humanas, en verdad haya sólo, siempre, las dos ciudades, la buena y la mala, la que se basa en Cristo y la que lo hace en Adán[18], como sólo hay dos amores: el amor al mundo —o a sí mismo— y el amor a Dios[19]. Por el nacimiento, no por imitación, pertenece desde siempre todo individuo a Adán, o sea a la raza humana[20]. La posibilidad de la imitación y con ella la de una elección libre de la gracia de Dios (*vid.* Parte Segunda, cap. II) no existió hasta que el paso histórico de Cristo por la Tierra reveló a los hombres la gracia de Dios. Aunque la libertad de elección llame al individuo a recogerse del mundo y a cortar su necesario arraigo en la comunidad del género humano, la igualdad de todos los seres humanos no puede, una vez establecida, cancelarse. Sólo cabe que reciba un sentido nuevo, a saber: el amor al prójimo. Pero este nuevo sentido denota un cambio en la coexistencia de los seres humanos en comunidad, que pasa de ser algo inevitable y que va de suyo, a ser una elección libre y cargada de obligaciones. El individuo asume estas obligaciones sobre la base del estado compartido que se hace explícito como «comunidad en la condición de pecadores»: la comunidad que hace que todos los hombres se copertenezcan.

Para comprender más de cerca y más en concreto el vuelco en la conducta del individuo hacia su mundo entorno y la nueva, crucial importancia de la igualdad —que alcanza incluso al cristiano aislado del mundo—, debemos examinar la comunidad de la raza humana que estableció Adán y el tipo de relaciones de coexistencia que prescribe la nueva ley de Cristo.

La comunidad entre los seres humanos que, remontándose a Adán, constituyen el mundo[21], es anterior siempre a toda ciudad de Dios *(civitas Dei)*[22]. La comunidad de los seres humanos a que el individuo se incorpora por el nacimiento, está siempre dada de antemano. Con lo

que también el hombre hace suyo el pecado por generación; antes de toda libre elección, su ser es de condición pecadora. La igualdad de los hombres no se limita a la igualdad de los que contingentemente coexisten de hecho entre sí, sino que se remonta hasta el pasado histórico más remoto[23]. Igual que la criatura toma su ser verdadero, regalado por Dios, de su origen en el más remoto y no mundano pasado, así también el hombre histórico que existe en el mundo, en el siglo, tiene su ser del primerísimo pasado histórico, del primer hombre. Este mundo histórico *(saeculum)* es el mundo consabido que va de suyo en la coexistencia entre todos los hombres.

En la sociedad fundada en Adán, el hombre se ha hecho independiente del Creador; depende de otras personas, no de Dios. La raza humana, pues, se origina como tal en Adán y no en el Creador. Surge por generación y se relaciona con su origen sólo por la mediación de todas las demás generaciones. La comunidad de los hombres, fundada en su parentesco, es así una sociedad con los muertos y desde los muertos; o en otras palabras, es una comunidad histórica. La independencia del mundo respecto de Dios descansa precisamente en la historicidad, es decir aquí, en el origen específico de la humanidad, que tiene una legitimación propia. La condición pecadora del mundo se deriva precisamente de este origen que es independiente de Dios (si bien este origen no implica una procedencia directa del Ser, sin el cual el hombre no es en la medida en que es en general). Aquí se trata más bien del origen de toda la raza humana trasmitido indirectamente al individuo por la generación. Este rodeo, el hecho de que sólo pasando por todos los hombres, sólo a través de todo el mundo que deviene histórico, comunica el primer hombre la descendencia, este rodeo —digo— funda la igualdad entre todos los hombres. Pues la descendencia existe como origen para el individuo sólo al comunicarse la procedencia común de unos a otros y con ella la participación en el pecado original. En esta necesaria comunicación se funda, además, un hermanamiento, un destino hermanado, y junto con él una interdependencia de toda la raza humana, en la que descansa la sociedad de los hombres. Se trata, por tanto, a la vez de un hecho de la naturaleza y un producto de la Historia. Que el hombre sea por naturaleza un ser social significa al mismo tiempo que el hombre, visto en la perspectiva del origen distintivo de la humanidad, tiene una familiaridad con el mundo tanto por naturaleza

como por generación —históricamente—[24]. La naturaleza humana tiene, como naturaleza, su origen histórico en Adán. La doble familiaridad con el mundo es cancelada y trascendida en la ciudad celestial.

Vemos, pues, que en el intento agustiniano por llegar a una determinación original del hombre como ser social, el origen del ser resulta ahora enteramente distinto del que se discutió en la Parte Segunda. La pregunta por el ser de la criatura concernía al ser del individuo, y la cuestión se planteaba en términos de aislamiento absoluto del individuo. La pregunta por el ser del hombre entre los hombres concierne al ser de la raza humana como tal. En ambos casos la pregunta apunta al límite último del pasado. Pero mientras que el individuo en cuanto tal se aprehende en su último pasado como no perteneciendo al mundo, en cuanto miembro de la sociedad humana se aprehende, también en ese último pasado y precisamente en él, como mundano. Su origen como miembro de la sociedad se confunde con el comienzo del mundo del hombre en el pecado original de Adán. Su origen es a la vez el origen del pecado y el origen de su separación de Dios, que determina una descendencia por generación y no por creación. El mundo ha dejado de ser lo extraño por excelencia a que el individuo ha sido creado, y por el parentesco de la generación pasa a ser lo desde siempre familiar y el ámbito de pertenencia del hombre. En esta concepción del ser del hombre, sí podemos comprender la función normativa de la igualdad: «Así, no hay nadie en el género humano a quien no debamos amor, ya en razón de un afecto mutuo, ya en razón de nuestro participar en la naturaleza común»[25]. Mas este amor es sólo expresión de la interdependencia de los hombres. Por tanto, ¿cómo es posible que esta igualdad que en su sentido cristiano se funda precisamente en la falsa anterioridad del pecado (*vid.* Parte Segunda), resulte obligatoria para quien ha sido captado por la fe, para la criatura que en su remisión al origen se sabe dependiente de lo extramundano, del Creador? O bien: ¿cómo de un pasado que debe ser totalmente aniquilado pueden emanar obligaciones?

Lo que hace posible la relación del hombre con su origen, de la criatura con el Creador, es un hecho histórico: la revelación de Dios en Cristo. Como hecho histórico, se revela al mundo, o sea, a la coexistencia entre seres humanos, a un mundo histórico. Tanto como la fe invita a romper las ataduras del individuo con el mundo y a ponerse en la presencia de Dios *(coram Deo esse),* tanto es también un mensaje de sal-

vación que como tal se dirige a todos los hombres en el mundo que los propios hombres han fundado: «Él es tu hermano, ambos habéis sido comprados a la vez; el precio de vuestra redención ha sido el mismo: la sangre de Cristo»[26]. Este «a la vez», esta redención de ambos, remite a la igualdad en que Cristo encuentra a todos los hombres en este mundo[27]. Pues igualdad significa, en efecto, participación en el pecado original. De esta participación basada en la común descendencia es, pues, redimido el mundo, pero la redención ocurre sin mérito de ningún individuo: son redimidos todos, igual que a todos se los encontró en idéntico estado. Con la redención, se hace, pues, primeramente manifiesta y evidente a los hombres este estado de igualdad universal. La revelación de la igualdad en el nuevo estado de redención es una misma cosa que el reconocimiento del pasado en pecado. La igualdad de los hombres ante Dios, a la que corresponde la igualdad en el pecado, descansa sobre un mismo pasado de pecado incluso en las vidas marcadas por Cristo.

El pasado de pecado ha fundado la ciudad terrena y ha hecho del mundo el lugar de interdependencia entre los hombres. Toda posible extrañeza del cristiano en el mundo es siempre un extrañamiento respecto de él, pues lo que va de suyo es el sentirse en casa en el mundo[28]. En suma, el pasado de pecado es común a todos, y ninguna otra cosa puede estabilizar la co-existencia en una comunidad[29]. De modo que el pasado no queda anulado sin más, como pudiera acaso parecer, sino que, como pecado ya sido, resulta absolutamente normativo. No se convierte en puro pasado, sino que es reexperimentado en la reinterpretación que ofrece el nuevo estado de hombre redimido. Sólo en esta reinterpretación subsiste con independencia el pasado como algo previamente dado, al lado del ser del que se tiene ahora la nueva experiencia, y sólo de esta preexistencia, del estar previamente dado, se deriva la relevancia específica del prójimo. El prójimo es el recordatorio permanente del pecado propio, que no deja de ser pecado por el hecho de que la gracia divina haya hecho de él cosa del pasado. El prójimo es la alarma viva frente al orgullo, ya que nunca más se observa al otro de acuerdo con su posición intramundana (*vid.* Parte Primera, cap. 3, y Parte Segunda, cap. 3)[30]. Y más bien el prójimo aparece siempre, sea como alguien en quien Dios ha obrado ya por la gracia y que para nosotros es, por tanto, ocasión no sólo de amor sino de homenaje a la gracia, sea

como alguien atrapado aún en el pecado y, así, en identidad con lo que el cristiano fue antes y seguiría ahora siendo de no ser por la gracia salvadora de Dios. En este segundo supuesto, el prójimo es el signo del peligro que nos ronda, a la vez que el recordatorio de nuestro pasado[31]. Y en consecuencia, lejos de quedar cancelada por el mensaje de salvación, la igualdad se hace ahora explícita en un sentido preciso. La explicitud de la igualdad se encierra en el mandato de amor al prójimo. Porque el prójimo es por principio tu igual y porque ambos compartís el mismo pasado de pecado es por lo que tú debes amarlo[32]. Que es tanto como decir que el pasado es lo que hace de una creencia de igual contenido una fe en común *(communis fides)*.

Es más, no se debe amar al prójimo a cuenta de su pecado —que es ciertamente el origen de la igualdad—, sino a cuenta de la gracia que se ha revelado en él como también lo ha hecho en mí *(tamquam te ipsum)*. Al hacerse explícita, la igualdad adquiere un sentido nuevo: es igualdad en la gracia. Ya no se trata, con todo, de la misma igualdad que el parentesco universal de los hombres desde Adán trasmitía por generación antes de Cristo; ahora todos son hechos iguales por la gracia revelada de Dios que manifiesta el pasado igualmente pecador de todos y cada uno. La igualdad, aun no siendo visible más que en la gracia, sí se funda, con todo, en el pasado. Sólo desde el pasado —que coincide con el «mundo» en su sentido más amplio— se deja comprender la igualdad normativa de todos los hombres incluso en presencia de Dios.

Pero este hecho de que el pasado de pecado, que es igual para todos, perdure como factor constitutivo también en el estado de gracia indica que el extrañamiento del mundo y de sus deseos por la fe no cancela sin más la coexistencia con los otros hombres. El pasado conserva sus derechos por la continuidad del mundo, contra la cual (y no en ausencia de la cual) llega el mensaje de salvación a todos los hombres: «Pues Cristo no habría vencido al mundo si los miembros del mundo hubiesen vencido al mundo»[33]. La ciudad terrena es abolida como tal, pero a la vez el creyente es llamado al combate contra ella. El pasado continúa activo en la imposibilidad de aislamiento total del individuo, que no puede actuar por sí solo *(separatus)* sino sólo con otros o contra otros. Aun en el extrañamiento del mundo, el creyente sigue viviendo en el mundo, y como Cristo mismo ha venido al mundo, su ser para Cristo depende

también de la transformación del mundo en cuerpo de Cristo que exprese la pertenencia del creyente a Cristo[34]. La propia salvación viene a depender de la conducta del mundo, de la victoria sobre el mundo. Con lo que el mundo es relevante, no porque el cristiano siga viviendo en él (como si fuera por error, en cierta medida), sino sobre la base de la pertenencia constante al pasado y del parentesco original resultante, que consiste en una participación igual en el pecado original y por ella en la muerte. La muerte no se comprende jamás como hecho de la naturaleza sino como acontecimiento fatal, castigo del pecado desde Adán[35]. En la muerte se muestra que la redención no ha anulado el pasado. La mortalidad, que hace de los hombres compañeros de destino, pervive, pero a la vez la muerte, que no perdura como ley de la naturaleza, ha cobrado un nuevo sentido para el creyente. Como acontecimiento comprensible, cabe interpretar la muerte de ambas maneras: como un bien para los buenos y como un mal para los malos.[36] El mundo de los hombres adquiere aquí la peculiar relevancia que tiene su propio pasado. En el mundo perdura el propio pasado, y la lucha contra el mundo tanto como la preocupación por el mundo se sostiene y se comprende sólo desde la pertenencia al mundo.

La vida nueva no se puede ganar más que en combate contra la antigua, y en un combate incesante que no acaba sino con la muerte. Mientras el hombre vive en el mundo, sigue atado al mundo y a sus deseos, sea entregándose a ellos, sea combatiéndolos[37]. Mientras el mundo subsiste, subsiste el pasado: «Así, si quieres amar a Cristo, extiende tu amor al mundo entero»[38]. Y en efecto, la relevancia del prójimo no está ligada a la condición de cristiano. La fe común en Cristo es lo vinculante en un segundo término; pues en virtud del pasado del que la fe en Cristo redime puede ella llegar a ser una fe en común. Sólo este pasado es común a todos los hombres; para el mundo el pasado es lo consabido, lo que va de suyo, y sólo el cristiano lo experimenta explícitamente como pecado. Conducir al prójimo a esta explicitación de su ser propio, «llevarle hasta Dios» *(rapere ad Deum)*, es el deber para con el prójimo que el cristiano asume a partir de su propio pasado de pecado: «Te es consustancial; (...) él es lo que tú eres: reconócelo como tu hermano»[39]. He aquí la razón de que haya pecado en huir a la soledad[40]: pues se priva al otro de la posibilidad de convertirse[41]. La gracia de Dios da así un nuevo sentido, en el extrañamiento del mundo, a la coexis-

tencia de los hombres, a saber: el de mutuamente defenderse del mundo. Sobre esta defensa frente al mundo se funda la nueva ciudad, la ciudad de Dios. Del propio extrañamiento surge un existir unos con otros y unos para otros, que opera junto a la antigua sociedad y contra ella[42]. Esta nueva vida en sociedad, fundada en Cristo, está determinada por el amor mutuo *(diligere invicem),* que sustituye a la dependencia mutua. La fe disuelve la pertenencia al mundo en el sentido original de la ciudad terrena, disolviendo a la vez la interdependencia entre los hombres. Con ello la relación de cada uno con los otros deja asimismo de ser algo consabido y que va de suyo en el sentido de la interdependencia. La cancelación de esta obviedad se expresa, de una parte, en el mandamiento del amor al prójimo y, de otra, en el carácter específicamente indirecto que este amor tiene.

Sólo la explicitación de mi ser propio que se opera en la fe, hace asimismo explícito el ser del otro en la igualdad. Sólo ahora se hará el otro mi hermano («hermano» por «prójimo», y «amor fraterno», aparecen por doquier en la obra agustiniana). De este vínculo explícito de fraternidad surge la caridad, que es a la vez una necesidad[43]. Es necesaria por cuanto el pecado pasado impide al hombre una salida del mundo preexistente incluso para ir al aislamiento de la fe. En la comunidad con Cristo, entendida como un cuerpo, están contenidos todos los individuos como miembros[44], y cada miembro sufre con los otros[45]. En este último giro se lleva a un extremo hiperbólico el pensamiento del ser común a todos. Frente a esta comunidad, el individuo cae en el completo olvido: es simple miembro y no tiene ser sino por la integración de todos los miembros en Cristo[46]. El amor mutuo deviene amor a uno mismo, pues el ser de cada yo se identifica con el ser de Cristo, con el ser del cuerpo en que el yo, como miembro, tiene parte[47]. Pero incluso si hacemos abstracción de esta hipérbole —poco frecuente en san Agustín, y que cancela la ambigüedad del ser del hombre en el mundo tal como la expresa el entreveramiento de las dos ciudades—[48], la necesidad de la caridad pervive, empero, contra toda tendencia del creyente al aislamiento total[49]. La necesidad de la caridad no recae ya sobre uno u otro individuo, cuya significación mundana pueda resultarle buena o mala al amante, sino que desde la explicitación del ser propio de uno mismo recae directamente sobre el ser creado del hombre, sobre todos los hombres. Sólo lo común a todos, que es lo único asumido en la fe,

determina la caridad. Lo común a todos, como pasado común a todo el género humano, es el pecado, y sólo en calidad de tal le incumbe al creyente el pecado. Pero como tal el pecado determina a la vez la caridad. E igual que, hablando en términos generales, la obligación para con los otros brota de esta comunidad que es el pecado, el impulso concreto de amor al prójimo brota del pensamiento del peligro para la persona que constantemente despierta el pasado, la descendencia de Adán, en esta vida siempre tentada[50]. «Pues nada mueve tanto a la misericordia como el pensamiento del peligro en que uno mismo está. (...) La paz y el amor se preservan, pues, por el pensamiento íntimo del peligro común»[51]. El amor descansa, en suma, en el común saberse en peligro. El ser-en-el-mundo del cristiano, que expresa al mismo tiempo la pertenencia a un pasado propio, consiste en estar-en-peligro. Hasta la comunidad reunida de los creyentes es expresión de este peligro. De modo que la comunidad de destino, que era la base de coexistencia de los hombres ya en la ciudad terrena, cobra una nueva explicitación. La nueva comunidad de destino basada en el estar en peligro, descansa de nuevo sobre la muerte, pero sobre una muerte universal que sólo en el cristianismo se concibe como «pago de pecado» (Pablo) y por tanto como acontecimiento que no es natural: no se trata, pues, de la muerte que pone fin a la vida terrena, sino de la muerte que es castigo del pecado, de la muerte eterna. A esta muerte eterna es a la que san Agustín llama «segunda muerte»[52]. La permanencia también de la primera muerte, del fin de la vida, es expresión de la permanencia del antiguo pasado de pecado, sólo en razón del cual existía dicha muerte. Por la redención de Cristo esta muerte ha sido superada como puente a la eternidad. Pero por lo mismo ella puede tornarse muerte eterna: la misma muerte buena para los buenos es mala para los malos. Hay por tanto una amenaza de recaída en el pasado de pecado, que es la muerte eterna. La condición mortal del hombre, que antes era una necesidad, se ha vuelto aquí amenaza. Con ello, la necesaria coexistencia en la *civitas terrena* se ha tornado un libre inclinarse hacia el otro en vista del peligro que nos acecha por igual. La pura meditación sobre el peligro ha sacado al individuo de la antigua comunidad de destino. Lo que era necesidad según el orden de la generación se ha convertido ahora en amenaza acerca de la cual decide el individuo. La mera pertenencia a la raza humana no es ya lo decisivo. Justamente la muerte, esa misma

muerte que antes de Cristo era maldición ineluctable y miseria perpetua de toda vida, puede ahora significar la salvación del bueno.

De este modo la copertenencia de los hombres entre sí no se determina ya por la generación sino por la imitación[53]. Por esta imitación todo hombre puede ser para su prójimo motivo de salvación. A su base está el amor mutuo *(diligere invicem),* que nunca es amor en nuestro sentido. Éste resulta imposible en separación respecto del mundo, al faltarle entonces el momento de elección: en el amor mutuo, el «amado» no es elegido, sino que con anterioridad a toda elección está siempre previamente dado; el «amado» es todo aquel que se encuentra en mi mismo estado. El amor se extiende en el mismo sentido sobre todos los seres humanos en la *civitas Dei,* igual que la interdependencia se extendía por igual sobre todos los hombres en la *civitas terrena.* El amor mutuo presta así a las relaciones humanas una determinada configuración explícita: partiendo del pensamiento de la amenaza sobre uno mismo, experimentada conscientemente en presencia de Dios y por tanto en completo aislamiento, impulsa al otro hacia el mismo aislamiento absoluto, con lo cual el amor no recae sobre el género humano sino sobre el individuo, claro es que sobre todo individuo. En la comunidad de la nueva sociedad el género humano se disuelve en cierto modo en la multitud de sus individuos. En peligro no está la raza humana como tal, sino cada individuo.

Pero el creyente sólo tiende un vínculo de amor hacia este individuo que es destacado y separado del género humano, en tanto en cuanto la gracia de Dios puede llegar a operar en él. El prójimo nunca es amado por sí mismo sino por mor de la gracia de Dios. Este carácter indirecto, que es propio del amor al prójimo, cancela de modo aún más radical la obviedad y naturalidad de la coexistencia y hace de toda relación con mi prójimo mero tránsito para la relación directa con Dios mismo; no es el otro como tal el que puede salvar, sino el otro sólo en la medida en que la gracia de Dios opera en él. Sólo por ser a la vez un amor a Cristo, está ordenado el amor al prójimo, el amor mutuo. Este carácter indirecto vuelve, pues, a quebrar la coexistencia al hacerla provisional. También en la ciudad terrena la interdependencia implícita era sólo provisional, pues acababa en la muerte. Pero esta provisionalidad era, con todo, definitiva; respecto de ella no había eternidad que pudiese relativizarla. En la ciudad de Dios, en cambio, la relativización se vuelve radi-

cal en virtud de la eternidad. Y por más necesaria que sea la caridad, ella lo es sólo en el siglo, en el mundo, al que seguirá la eternidad como última y definitiva salvación. Cuando san Agustín cita con frecuencia las palabras de Pablo de que el amor no pasa nunca, piensa únicamente en el amor a Dios o en el amor a Cristo, para el cual todo amor al prójimo sólo sabe ser impulso, y sólo por ser impulso está ordenado. Este carácter indirecto de las relaciones entre los creyentes proporciona la posibilidad de captar el ser íntegro del otro, que lo es en la presencia de Dios, mientras que toda comunidad mundana tiene a la vista más el ser de la raza humana que el del individuo. Del individuo como tal se puede llegar a tener primeramente experiencia en el aislamiento en que la fe lo pone ante Dios.

Al avanzar el examen del problema de la relevancia del otro, vemos, pues, que san Agustín lo plantea por partida doble y lo responde por partida doble. En un primer término se pregunta por el ser del hombre como individuo, y la cuestión es idéntica a la del «de dónde» del ser del individuo; es, en suma, la cuestión del origen del ser del individuo. Y la respuesta apunta a Dios, como siendo en cada caso origen de cada individuo. Precisamente así se descubre al individuo, que luego, como sujeto que se preocupa por la salvación del otro, será decisivo en el amor al prójimo. Pero el otro como un prójimo que no se limita a coexistir accidentalmente conmigo en el mismo mundo y a creer en el mismo Dios, no ha entrado aquí todavía en el punto de mira de la consideración. En segundo término se pregunta, en cambio, por el origen del género humano, y la respuesta apunta, no ya a la identidad de Dios, sino al padre común del que todos descendemos. Análogamente, en el primer término se experimenta al hombre aislado y viniendo contingentemente al mundo —el mundo como desierto—, mientras que en el segundo se concibe al hombre como perteneciendo por generación al género humano y perteneciendo por tanto a este mundo.

La diferencia de planteamiento viene ya a sugerir lo aparente de la contradicción en que incurriría esta teoría de un doble origen. El hombre de que se trata es distinto cuando se lo concibe en aislamiento y cuando se lo concibe condicionado y constituido esencialmente por el hecho de su pertenencia al género humano. La conexión entre ambas cuestiones es aún más evidente si se mira cómo ambas se anudan en la doctrina del amor al prójimo. El mismo anudamiento es doble. Aunque

cabe, en primer lugar, un encuentro con el otro sobre la base de la mutua pertenencia al género humano, sólo en el aislamiento del individuo delante de Dios se convierte el otro en prójimo; es decir, sólo de este modo se saca al otro de la consabida interdependencia en que los hombres conviven unos con otros, y sólo así la relación con el otro se pone expresamente a la luz vinculante del parentesco mutuo. Pero en segundo lugar, esta misma posibilidad del aislamiento ha entrado en la Historia del género humano como un hecho (pues de acuerdo con la filosofía agustiniana de la Historia, antes de la salvación en Cristo sólo existía la humanidad determinada por Adán). La propia posibilidad del aislamiento, que hace posible desligarse de la Historia del género humano y de la cadena inabrogable que esta Historia arrastra en virtud de la generación, es en sí misma histórica.

Sólo en función de este anudamiento que se desprende del doble origen se hace comprensible la relevancia del prójimo. El otro es mi prójimo como miembro del género humano, y sigue siéndolo en la singularización y explicitud que resulta de la realización de su aislamiento como individuo. De la mera reunión de los creyentes sobre la base de la identidad de Dios resulta así la fe en común, la comunidad de los creyentes. Pero con ello el ser del hombre se comprende como procediendo de un doble origen.

Notas

[1] *Ep. Ioan.* I, 3.

[2] *Serm.* 34, 7: «Quien te ha hecho te requiere todo entero».

[3] *De trin.* XIII, 2, 5: «Esta fe es común a todos (...), pero lo es igual que el rostro puede decirse común a todos los seres humanos; pues con ello se dice que cada uno tiene el suyo propio».

[4] *Conf.* X, 33, 50.

[5] *Civ. Dei* XIX, 17: «Pues la vida de una ciudad es evidentemente social».

[6] *Vid.* Rm 5,12, en relación con la constante puesta en relación de Cristo y Adán; *cf.* también *De pecc. merit. et rem.* I, 16.

[7] *Ep. Ioan.* VIII, 8: «Debes querer que todos los hombres sean tus iguales».

[8] *De Gen. ad Litt.* VI, 9, 14.

[9] *Serm.* 96. 6: «Si dices que el mundo es para los hombres, el mundo entero se hizo malo con el primero que pecó».

[10] *De Civ. Dei* XIV, 1: «Ya dijimos en libros anteriores que Dios quiso formar a toda la humanidad a partir de un solo hombre. Pretendió no sólo unir a los hombres por el parecido de su naturaleza, sino también estrecharlos con el

vínculo de la paz en la unidad de concordia de los lazos consanguíneos. (...) Tan grave fue el pecado cometido que la naturaleza humana quedó deteriorada y transmitió a sus descendientes la propensión al pecado y la necesidad de morir». *Vid.* también *ib.* XII, 22: «Dios creó un solo individuo no para que permaneciese en soledad privado de humana compañía, sino para que la unidad de la sociedad y el vínculo de la armonía significase más que el hombre, pues todos los hombres habían de estar unidos no sólo por el parecido de su naturaleza sino por el sentimiento de parentesco».

[11] *Conf.* X, 4, 6: «Tal es el fruto de mis confesiones no de lo que he sido, sino de lo que soy: que confiese esto no sólo delante de Ti 'con temblor' en que se mezcla secreta exaltación, y con esperanza en que se mezcla secreta pena, sino que lo haga también a los oídos de los creyentes hijos de los hombres, compañeros de mi gozo y partícipes de mi mortalidad, conciudadanos míos y peregrinos conmigo, anteriores y posteriores a mí y compañeros en la jornada de mi vida».

[12] *Div. quaest. ad Simpl.* I, 16: «Pues por el mutuo dar y recibir se trama la sociedad de los hombres».

[13] *De div. quaest. 83*, 48: «Hay tres géneros de objetos de creencia. Unos son siempre creídos y nunca comprendidos, como toda historia que recorre los acontecimientos temporales y humanos. Otros han de comprenderse para ser creídos, como todos los del razonamiento. En tercer lugar están los que han de ser primero creídos y más tarde comprendidos, como las cosas divinas».

[14] *De Fide rerum quae non vid.* 3: «Pero para probar a tu amigo, tú seguramente no correrías peligros si no confiases en él; y porque los corres para probarlo, se ve que confías en él antes de comprobarlo».

[15] *Ib.* 2, 4, y 3, 4: «Si esta fe desapareciese de los asuntos humanos, ¿quién no advertirá el gran desorden y la horrible confusión que sobrevendrían? Así, pues, si no creyésemos lo que no podemos ver, la propia sociedad humana, la concordia, perecería y no se mantendría».

[16] *Ib.* 1, 2.

[17] *C. Jul. Pel.* VI, 5.

[18] *Civ. Dei* XIV, 1: «Pues el reino de la muerte ha mantenido a la humanidad en sujeción tan total que la habría precipitado como merecido castigo a una segunda muerte sin final, de no ser por la gracia inmerecida de Dios, que rescató a algunos. De lo que resulta que, aun habiendo muchas y grandes naciones a lo largo del orbe terrestre, que viven según diferentes costumbres y religión, así y todo, no se encuentran más que dos grandes formas de sociedad humana. Y está justificado que sigamos la guía de las Escrituras y las llamemos dos ciudades».

[19] *Ib.* XIV, 28: «Así, pues, las dos ciudades fueron hechas por dos amores; la terrena por el amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios, y la celestial por amor a Dios hasta el desprecio de sí».

[20] *Op. imp.* II, 190: «Los apóstoles no opusieron imitación a imitación, sino regeneración a la generación». *Vid.* también *ib.* II, 163: «Pero como todos nosotros estábamos en Adán cuando hizo lo que hizo, y la ofensa fue de tal grado y magnitud, la naturaleza humana quedó corrompida, como claramente lo prueba la miseria de toda la humanidad». Y también *Nupt. et conc.* II, 45: «Él usa la expresión 'por un solo hombre' (Rm 5,12), en referencia al comienzo de la

generación de los hombres, para mostrarnos que el pecado original se ha transmitido a todos los seres humanos por la generación».

[21] En la discusión que sigue ignoramos deliberadamente la otra teoría agustiniana de las dos comunidades que se remontan a Caín y Abel. Considerarla sería un estorbo innecesario para la interpretación presente. La comunidad buena, personificada en Abel, es la anunciadora de la ciudad de Dios que Cristo fundará más tarde como realidad fáctica efectiva. Lo que sigue en nuestra discusión debe bastar para una interpretación filosófica. El pasaje principal en que Agustín trata la teoría de Caín y Abel es *Civ. Dei* XV, 1.

[22] *Civ. Dei* XV, I: «El primer hombre nacido de dos progenitores del género humano fue Caín. Pertenecía a la ciudad terrena. El siguiente nacido fue Abel y era de la ciudad de Dios». *Vid.* también *C. Jul. Pel.* VI, 4: «En Cristo no hubo nunca pecado, pues todo hombre nace primero al mundo, no a Dios».

[23] *Op. imp.* II, 163: «Pero como todos nosotros estábamos en Adán cuando hizo lo que hizo, (...) es claro que todo nacido en la línea de sucesión de él pertenece a él».

[24] *Civ. Die* XII, 28: «No hay raza tan sociable por naturaleza y tan dada a la discordia por el vicio, como la humana. No ha podido la naturaleza humana expresarse más claramente contra el vicio de la discordia (...) que recordándonos aquel primer padre a quien Dios quiso crear como un único individuo».

[25] *Ep.* 130, 13.

[26] *Ep. Ioan* V, 12.

[27] *Civ. Dei* I, 9: «Sufren ambos, no porque ambos lleven vida depravada, sino porque ambos llevan vida terrena; no ciertamente en la misma medida, pero, con todo, sí ambos».

[28] *Ib.* XV, 1: «El primero en nacer fue el ciudadano de este mundo, y sólo después vino el que resultó un extraño a la ciudad terrena. (...) Esto no quiere decir que todo el que es malvado se vuelva bueno, sino que nadie que antes no fuera malvado se vuelve bueno».

[29] *Ib.* XV, 1: «Nos dice la Escritura que Caín fundó una ciudad, mientras que Abel, como si sólo peregrinase en la Tierra, no fundó ninguna».

[30] *Ep. Ioan.* VII, 8: «Así debe ser el cristiano, no gloriándose de estar sobre otros hombres. (...) Ya dije antes que el hombre tiene ataduras del pasado, que ansía más de lo que es su deber y que desea estar sobre otros hombres, él que fue hecho superior a las bestias; y en ello está el orgullo».

[31] *Expos. Ep. ad Gal.* 56: «Pues nada mueve tanto a misericordia como la conciencia del propio peligro. (...) Que la paz y el amor se conserven en los corazones por la conciencia del peligro común». *Vid.* también *ib.* 57: «Ama y di lo que quieras. Lo que suene como maldición no lo será en modo alguno si recuerdas y sientes el filo de la palabra de Dios».

[32] *De disc. christ.* 3: «En tu prójimo se ha descubierto una regla para ti, pues fuiste encontrado su igual».

[33] *Ioan. Ev.* 103, 3.

[34] *Ep. Ioan.* X, 3: «Y al amar, él mismo se vuelve un miembro, y por el amor entra en la unidad del cuerpo de Cristo, de modo que haya un solo Cristo que a sí mismo se ame».

[35] *Civ. Dei* XIII, 15: «La propia muerte del cuerpo no se nos ha impuesto por ley natural, dado que Dios no impuso la muerte al hombre sino como justo castigo del pecado». *Vid.* también *Serm.* 231, 2.

[36] *Civ. Dei* XIII, 2: «De la primera muerte, la del cuerpo, puede decirse que es buena para el bueno y mala para el malvado».

[37] *Serm.* 151, 7: «Hace el mal porque un deseo malo lo mueve; pero no se llega a consumar el mal, porque yo no soy arrastrado al mal. Y en esta pugna discurre toda la vida de los santos».

[38] *Ep. Ioan.* X, 8.

[39] *Serm.* 56, 14.

[40] *Conf.* X, 43, 70.

[41] *Ep. Ioan.* VIII, 2: «¿Acaso quiso decir que debemos esconder de los ojos de las gentes cualquier bien que hagamos y que debemos temer que lo vean? Si temes a los observadores, no tendrás imitadores; de modo que debes ser visto». *Cf.* también VIII, 9: «Pues si lo ocultas de los ojos de las gentes, lo ocultas también de su imitación y sustraes gloria a Dios».

[42] *De cat. rud.* 31: «Con lo que las dos ciudades, la de los inicuos y la de los justos, extendiéndose desde el principio de la raza humana hasta el fin de los tiempos, mezclan ahora sus mismos cuerpos».

[43] *Civ. Dei* XIX, 19: «Con todo, una vez impuesto [el compromiso justo con la actividad], debe ser mantenido en razón de la necesidad de la caridad». *Cf.* todo el capítulo a propósito de la necesidad de la caridad frente a la práctica voluntaria de la contemplación.

[44] En relación con estas expresiones cristianas primitivas de probable origen estoico, *cf. Ep. Ioan.* X, 3 y 8; *Ioan. Ev.* 110, 5.

[45] *Ioan. Ev.* 65, 1: «Y si un miembro sufre, todos los miembros sufren con él».

[46] *Serm.* 24, 5: «Y para que no haya discordia entre los miembros de Cristo, cada uno desempeña su función en el cuerpo: en su lugar señalado el ojo hace lo propio del ojo». *Vid.* también *Ioan. Ev.* 18, 9; *Serm.* 267, 4 «Las funciones son diferentes, la vida es común. Así sucede con la Iglesia de Dios. (...) Uno se ocupa de unas cosas, otro de otras; los individuos cumplen sus cometidos propios, pero viven en igualdad» (*Cf. En. in Ps.* 32, 21).

[47] *Ep. Ioan.* X, 3: «Pues cuando los miembros se aman entre sí, el cuerpo se ama a sí mismo».

[48] *Civ. Dei* XI, 1: «Como ya dijimos, ambas ciudades, terrena y celeste, se encuentran en el presente íntimamente relacionadas, mezcladas una con otra».

[49] *Ib.* XIX, 19.

[50] *Conf.* X 32, 48: «En esta vida, que es toda ella prueba, nadie debería estar seguro, no sea que igual que pudo uno hacerse de peor mejor, se haga a su vez de mejor peor. Nuestra única esperanza, nuestra única confianza, nuestra firme promesa: tu misericordia».

[51] *Expos. Ep. ad Gal.* 56.

[52] *Civ. Dei* XIII, 2; XIV, 1: «El reino de la muerte ejerce tal dominio sobre los hombres que todos los hombres se precipitarían a esa segunda muerte sin fin como merecido castigo de no ser porque la gracia inmerecida de Dios rescata a algunos de ellos».

[53] *Ep. Ioan.* VIII, 2 y 9.

Fotocomposición
Encuentro-Madrid
Impresión
Publidisa

ISBN: 84-7490-632-6
Depósito Legal: SE-545-2005 en España
Printed in Spain

Hannah Arendt nació en Hannover en 1906 en el seno de una familia judía asimilada. Vivió en la ciudad de Königsberg hasta el inicio de sus estudios universitarios de filosofía, que la llevaron primero a Marburgo, a los legendarios cursos de Martin Heidegger, y más tarde a Heidelberg, junto a Karl Jaspers. En la Universidad de Heidelberg se doctoró en 1928 con el trabajo *El concepto de amor en san Agustín*. En la primavera de 1933 abandonó Alemania, y en el verano de 1941 pudo aún escapar de Francia y entrar como refugiada en los Estados Unidos. Fue profesora invitada en distintas universidades norteamericanas (Berkeley, Princeton, Columbia, Chicago...) y profesora titular en la New School for Social Research de Nueva York, ciudad en la que murió en 1975.

Dicho de otro modo, el hecho decisivo definitorio del hombre como ser consciente, como ser que recuerda, es el nacimiento o la «natalidad», o sea, el hecho de que hemos entrado al mundo por el nacimiento. El hecho decisivo definitorio del hombre como ser desiderativo era la muerte o la mortalidad, el hecho de que dejaremos el mundo con la muerte. Temor a la muerte e inadecuación de la vida son las fuentes del deseo. Gratitud por el don absoluto de la vida es, en cambio, la fuente del recuerdo, pues incluso en la desdicha se celebra la vida: «Ahora eres desdichado y aun así no quieres morir, no por otra razón que por querer vivir». Lo que últimamente aquieta el temor a la muerte no es la esperanza o el deseo, sino el recuerdo y la gratitud: «Da gracias por querer ser como eres, pues podrías ser librado de la existencia que no quieres. Pues tú quieres ser y no quieres ser desdichado». Esta voluntad de *ser* bajo cualquier circunstancia es la señal distintiva de la religación del hombre a la fuente trasmundana de su existencia. A diferencia del deseo del «bien supremo», tal religación no depende en rigor de una volición; más bien caracteriza a la condición humana como tal.

La lejana tesis de doctorado fue objeto de una profunda revisión sistemática por parte de la propia Hannah Arendt en el momento de su plenitud reflexiva, en la primera mitad de la década de los sesenta. No es fácil determinar si esta reelaboración —que no llegó a publicarse en vida de la autora pero que ha quedado recogida en la traducción española— arroja una nueva luz sobre aspectos cruciales de la teoría arendtiana de la acción: la noción de natalidad como fuente perpetua de novedad, la idea de un mundo específico del hombre que surge precisamente por amor al mundo, la relevancia del prójimo en la constitución de este mundo, etc.


ISBN 84-7490-632-6
9 788474 906325



